Axel Honneth

La sociedad del desprecio

Edición y traducción de Francesc J. Hernàndez y Benno Herzog

EDITORIAL TROTTA

La presente edición reúne los ensayos más importantes escritos por Axel Honneth entre 1981 y 2001. Estos textos recapitulan las principales estaciones de su pensamiento: no solo el giro imprimido a la Teoría Crítica en el sentido de una teoría del reconocimiento, sino también la pluralidad de campos en los que se desarrolla su filosofía y la dirección en la que esta se orienta. El giro «recognoscitivo» —que busca salvar algunos de los déficits de la Teoría Crítica— describe una espiral continua que transita desde el análisis de las patologías sociales hasta el estudio de las patologías de la razón. Se inscribe así en un proyecto más amplio que, desde la «lucha» asociada al reconocimiento, pretende examinar sus negaciones, es decir, aquellas manifestaciones que se expresan en nociones como «desintegración», «desgarramiento», «patología», «cosificación» o «desprecio».

Después de que Max Horkheimer formulara el programa filosófico y sociológico del Instituto de Investigación Social como «Teoría Crítica», Axel Honneth —con no menos obstinación que su maestro Jürgen Habermas o que Theodor W. Adorno— continúa trenzando y destrenzando los hilos que penden de aquella consigna tal vez paradójica, cabos que se anudan con las prácticas sociales y que transcurren por no pocos ámbitos del saber. Se trata del esfuerzo urgente de quienes, en la sociedad del desprecio, advierten la emergencia de la barbarie que ya ha acaecido y solo se permiten el ejercicio de la razón para escapar de la caverna platónica.

La sociedad del desprecio

Axel Honneth

Edición y traducción de
Francesc J. Hernàndez y Benno Herzog

E D I T O R I A L T R O T T

La traducción de esta obra ha contado con la ayuda de Goethe-Institut, entidad financiada por el Ministerio de Asuntos Exteriores alemán.

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 978-84-9879-244-7
Depósito Legal: M-42.406-2011

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

ÍNDICE GENERAL

Introducción

AXEL HONNETH: ESTACIONES HACIA UNA TEORÍA CRÍTICA RECOGNOSCITIVA

*Francesc J. Hernàndez y Benno Herzog**

Como es propio de toda escuela, la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt mantiene fielmente sus postulados básicos hasta hoy. Pero en este caso esa fidelidad se traduce en un riguroso cuestionamiento de las propias posiciones filosóficas, sociológicas y de la relación entre ambas. Además, la Escuela surgida del *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Investigación Social, que abreviaremos *Institut*) de la Universidad de Frankfurt ha tenido que afrontar la persecución, el exilio y no pocas transformaciones sociopolíticas a lo largo de su historia. Sobre ese horizonte doblemente dinámico, la caracterización habitual de «generaciones» en la Escuela de Frankfurt resulta hasta cierto punto imprecisa. Teniendo todo esto en cuenta, comenzar esta introducción diciendo que Axel Honneth es el autor más relevante de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt, y por ende un referente imprescindible de la Teoría Crítica actual, puede tomarse como una afirmación notable o como un punto de partida impreciso. Pero además, la importancia de Honneth no se puede calibrar solo con respecto a la tradición de la Escuela de Frankfurt y la Teoría Crítica, sino también con referencia al impacto que su obra ha causado en otros ámbitos. No cabe duda de que el tópico del «reconocimiento», que se asocia habitualmente a su obra, se encuentra hoy en el centro de muchas elaboraciones teóricas, desde la filosofía hermenéutica o el psicoanálisis hasta el pensamiento feminista, por citar solo algunos ejemplos.

A diferencia de lo sucedido con su maestro, Jürgen Habermas, la traducción de las obras de Axel Honneth al castellano no ha gozado de

* Profesores de la Universidad de Valencia. Agradecemos los consejos de Ana Fascioli y Manuel Jiménez. Esta introducción fue redactada en el año 2010.

buena fortuna hasta el presente. Aunque es autor de una docena de libros y ha editado quince más, solo tres han sido traducidos hasta el momento al castellano (uno de ellos, desde la versión inglesa) y uno más al catalán; en ninguno de estos casos la traducción ha sido introducida por un estudio previo. Los poquísimos artículos que se han traducido al castellano en revistas científicas o académicas están muy dispersos. Tampoco han sido publicadas antologías de estudios sobre su obra o libros introductorios[1]. Para menguar esta laguna, emprendimos la tarea de preparar un libro que cumpliera no solo el objetivo de traducir textos de Honneth al castellano, sino también el de dar una visión general de su obra. Esta pretensión panorámica resulta particularmente necesaria habida cuenta del carácter interdisciplinar de sus aportaciones, en la línea de la Escuela de Frankfurt. El interés de nuestro proyecto se vio acreditado por la publicación, a finales del año 2006, del libro francés *La société du mépris*, en edición de Olivier Voirol, que pretendía satisfacer una pretensión análoga en el ámbito francófono[2].

Con esas premisas se ha dispuesto el presente libro, donde se recogen artículos de Honneth redactados en un período muy amplio, desde 1981 hasta 2001, y que dan cuenta no solo de las «estaciones» de su pensamiento, esto es, del giro en materia de teoría del reconocimiento de la Teoría Crítica, sino también de la pluralidad de campos en los que se desarrolla y de la dirección en la que se orienta. El proyecto del libro fue aceptado por el propio Honneth en el año 2007, y durante la primera mitad del 2008 se desarrolló la entrevista transcrita posteriormente. Como título de este libro panorámico y de acuerdo con Honneth, se ha elegido el mismo que utilizó Voirol en su antología. Además de la proximidad (que no identidad) de ambos proyectos, hay otra razón que consideramos más importante. Como mostraremos en esta introducción, se puede advertir una cierta inflexión en la producción de Honneth, que ha pasado de considerar temas como el «reconocimiento» a otros más «negativos», lo que se indica con la noción de «desprecio».

1. Como se ha hecho en otros idiomas. A título de ejemplo: Chr. Halbig y M. Quante (eds.), *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, Münster: Lit, 2004; B. van den Brink y D. Owen (eds.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge *et al.*: Cambridge UP, 2007, y A. Caillé (ed.), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, París: La Découverte, 2007.

2. A. Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, ed. de O. Voirol, París: La Découverte, 2006. El hecho de que Voirol sea colaborador del *Institut*, dirigido por Honneth, permitiría suponer que este es consciente también de la necesidad mencionada.

Pues bien, lo que el lector encontrará en esta introducción es un breve repaso por los principales escritos que conforman hasta ahora la obra de Honneth y un intento de ofrecer las claves de su evolución interna, relacionadas con el contexto social e institucional en el que se desarrollan. Lo que Honneth ha realizado hasta aquí no es una teoría del reconocimiento equivalente a una teoría de la acción comunicativa —ni tan siquiera habría consenso sobre que supere ese marco—, sino que ha recorrido una serie de «estaciones» para imprimir un giro «recognoscitivo» a la Teoría Crítica que superara alguno de sus déficits, y esas «estaciones» describen, representándolo gráficamente, una espiral continua que transita por el análisis de las patologías sociales y las patologías de la razón. El «giro» se tiene que entender como un resultado de un proyecto más amplio que desde la «lucha» asociada al reconocimiento se dirige a analizar sus negaciones, aquellas manifestaciones que expresamos con nociones como «desintegración», «desgarramiento», «patología», «cosificación» o «desprecio». La variación en las expresiones muestra precisamente el esfuerzo continuado de Honneth por perfilar de manera más precisa su análisis.

En el primer epígrafe de esta introducción repasaremos el contexto formativo de Honneth, influido por Jürgen Habermas, Hans Joas y Urs Jaeggi. Ello exige esbozar, aunque sea sucintamente, el tipo de debates que afrontaba la Teoría Crítica en los años setenta y ochenta del siglo pasado. En el segundo epígrafe se repasa la producción de Honneth en torno a su tesis doctoral, *Crítica del poder*, marcada por un cierto ánimo de ruptura con Habermas, del que queda constancia en el primer artículo recogido en este libro sobre conciencia moral y dominio social de clase. El tercer epígrafe de esta introducción se centra en su obra más conocida, *La lucha por el reconocimiento*, un libro que traza un amplio arco teórico que va desde el análisis histórico-filosófico del idealismo alemán hasta las consideraciones psicológicas o sociológicas más recientes. El cuarto epígrafe recala en diversas obras sociológicas que compone Honneth cuando ocupa plaza de profesor, al hilo de las cuales ofrece un panorama de la filosofía social y una reconsideración de la Teoría Crítica en el segundo y el tercero de los artículos compilados aquí, y que incluso podrían leerse como las dos partes de un único texto. En el quinto epígrafe se comentan las primeras obras de Honneth tras su retorno a la Universidad de Frankfurt, en particular algunos textos sobre la filosofía del derecho de Hegel o la Escuela de Frankfurt, a cuya crítica «alumbrante» dedica otro de los artículos recogidos en este libro. El sexto epígrafe sigue la apertura de foco, por así decir, que se opera en los intereses de Honneth en la última década. Se podría decir que el autor va añadiendo

nuevas piezas teóricas o reconsiderando algunas anteriores a su mosaico recognoscitivo. Sobre estos asuntos se han compilado aquí tres artículos muy significativos para comprender la teorización de Honneth. Por último, el séptimo epígrafe de la introducción se ocupa con las últimas obras de Honneth, donde retorna sobre el vínculo entre las patologías sociales y las de la razón.

1. EL PUNTO DE PARTIDA: LA ESCUELA DE FRANKFURT Y LA TEORÍA CRÍTICA

Honneth es hoy director gestor del *Institut* y catedrático del Departamento de Filosofía de la Universidad «Johann Wolfgang Goethe» de Frankfurt. Desde su fundación en 1922/1923, el *Institut* ha sido el centro de una influyente escuela sociológica, caracterizada por la interdisciplinariedad y el enfoque normativo, emancipatorio. Para definir el enfoque del *Institut*, en la Escuela de Frankfurt se acuñó la noción «Teoría Crítica»[3], que comenzó contraponiéndose a la «teoría tradicional» que guiaba la investigación sociológica de la época y que, con el tiempo, se extendió a un conjunto amplio y diverso de teorías, no todas producidas en el seno de la Escuela de Frankfurt y, al menos en los primeros tiempos, fuertemente influidas por un marxismo no dogmático.

Cuando Honneth nació, el 18 de julio de 1949, en Essen, en el centro de la cuenca del Ruhr (Renania del Norte-Westfalia), el *Institut* aún no había reabierto sus puertas después de la etapa en el exilio. En los años siguientes a la reapertura, que se produjo en 1950, el centro favoreció indudablemente el desarrollo de la sociología alemana, aunque, paradójicamente, sus máximos representantes, Horkheimer y Adorno, habían dado a su reflexión un giro notable. El alineamiento de la clase trabajadora alemana con el nazismo y, sobre todo, la emergencia de la barbarie absoluta en los campos de concentración, aludida con el concepto «Auschwitz», asestó un duro golpe a la pretensión teórica de la Escuela de Frankfurt. No solo había quedado volatilizado el optimismo marxista sino que el mismo proyecto ilustrado quedaba en entredicho.

Antes de que Honneth acabara sus estudios de filosofía, sociología y germanística en la Universidad de Bochum, ciudad ubicada en la misma región industrial, Renania del Norte-Westfalia, y en la Universidad de

3. M. Horkheimer, «Traditionelle und kritische Theorie» (1937), en *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Fráncfort d. M., 1988, p. 189; trad. cast. *Teoría crítica*, Buenos Aires: Amorrortu, 1990, pp. 223-271.

Bonn, donde en 1974 obtuvo su graduación en filosofía, se había producido un profundo cambio en la dirección del *Institut*. Adorno había muerto en 1969 y Horkheimer en 1973. En los años siguientes la tarea de la Teoría Crítica se asocia con la figura de Jürgen Habermas, quien se mostraba dispuesto a superar la situación de bloqueo a la que, según él, había conducido la posición desesperanzada de los maestros de la generación anterior. Mientras Habermas reunía los elementos teóricos que le permitirían enunciar una alternativa, Honneth ampliaba estudios en la Universidad Libre de Berlín (1974-1976), en cuyo Instituto de Sociología desempeñó el cargo de asistente científico desde 1977 hasta 1982. Ahora es preciso esbozar las líneas generales de la teoría de la acción comunicativa de Habermas, que en aquellos años alcanzó su expresión definitiva, ya que desempeña un papel importante en el desarrollo de la obra de Honneth. Como veremos, algunas aportaciones de Honneth no dejan de ser revisiones de aquel marco de referencia.

Habermas y su teoría de la acción comunicativa, formulada en la obra así titulada y publicada en 1981[4], representa sin duda la influencia más importante para el desarrollo de la Escuela de Frankfurt en las dos últimas décadas del siglo XX. A grandes rasgos, la teoría de la acción comunicativa de Habermas pretendía superar los déficits que atribuía a la «primera generación» de la Escuela de Frankfurt (la de Horkheimer, Adorno, Marcuse y otros), mediante una elaboración que combinaba dos proyectos teóricos independientes, que en los años setenta y ochenta se representaban con expresiones como el «giro pragmático-lingüístico» y la «reconstrucción del materialismo histórico».

Habermas percibe varios problemas de la Teoría Crítica de aquel momento. Como primer déficit se enuncia la incapacidad de la generación precedente, sumida en la desesperanza por la emergencia de la barbarie y en el ejercicio de la autorreflexión de la razón, que él considera vacuo, de proporcionar los «fundamentos normativos» a una teoría social, como se pretendía. Pero, con esta autorreflexión disolvente, también se cierra el paso a cualquier forma del análisis empírico o discursivo de las circunstancias sociales, lo que representaría una segunda carencia, caracterizada como el déficit sociológico de la Teoría Crítica. Se desmoronarían, pues, los dos pilares que planteaba en sus comienzos el *Institut*.

4. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*; vol. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Fráncfort d. M.: Suhrkamp, 1981; trad. cast. *Teoría de la acción comunicativa. I. Racionalidad de la acción y racionalización social*; II. *Crítica de la razón funcionalista*, trad. de Manuel Jiménez, Madrid: Trotta, 2010.

La solución que propone Habermas y que antes hemos llamado el «giro pragmático-lingüístico», parte de «la intuición de que en la comunicación hablada hay implícito un *telos* [fin] de entendimiento recíproco». Tirando de ese hilo y con ayuda de la teoría de la argumentación, se llega a un concepto de «racionalidad comunicativa». De este modo, Habermas mata varios pájaros de un tiro: en primer lugar, ofrece con el entendimiento un punto de referencia normativo que, en segundo lugar, encuentra su anclaje precientífico en la existencia y el uso del lenguaje; por último, abre el camino al análisis sociológico de aquellos poderes sistémicos que inhiben el desarrollo del entendimiento.

Pues bien, los primeros trabajos de Honneth se ubican plenamente en el terreno balizado por Habermas en la elaboración de su teoría de la acción comunicativa. Más en concreto, exploran la articulación entre la indagación de los déficits de la Teoría Crítica y la reconstrucción del materialismo histórico. En este contexto tenemos que suponer que no resultó marginal su relación con otros dos sociólogos con los que coincidió en Berlín: Hans Joas y Urs Jaeggi.

Hans Joas, que en la actualidad es catedrático del Max-Weber-Kolleg en Erfurt, se doctoró en 1979, es decir, poco antes que Honneth, y aunque no trabajó nunca en el *Institut* se le cuenta como parte del amplio círculo de la Escuela de Frankfurt. Con él, Honneth publica *Acción social y naturaleza humana. Fundamentos antropológicos de la ciencia social* (Joas y Honneth, 1980)[5]. Ese mismo año también ve la luz un estudio de Joas sobre G. H. Mead, que acompañó a una antología de sus obras traducida al alemán, y que, como veremos, resulta muy significativo en la posterior teoría de la lucha por el reconocimiento de Honneth. El hilo conductor de estos y otros trabajos posteriores sería una noción de acción creativa.

El sociólogo de origen suizo Urs Jaeggi fue profesor en el Instituto de Sociología de la Universidad Libre de Berlín entre 1972 y 1992, con importantes trabajos en el ámbito de la sociología política. Con él edita Honneth la compilación de artículos *Teorías del materialismo histórico* y su continuación, titulada *Trabajo, acción, normatividad. Teorías del materialismo histórico* (Jaeggi y Honneth [eds.], 1977, 1980).

Mientras redacta su tesis, y con la ayuda de estos autores, Honneth va tomando conciencia de una línea de crítica a la formulación habermasiana de la teoría de la acción comunicativa. Comentaremos a continuación la tesis doctoral de Honneth y posteriormente un artículo que, aunque ligeramente anterior a la defensa de su disertación, acredita ya la separación; se trata del artículo «Conciencia moral y dominación de clase», publicado por primera vez en 1981, pero que Honneth ha dispuesto, dada la importancia en su propia trayectoria, en sendas compilaciones posteriores (Honneth, 1990, 2000), y que también se ha recogido en este libro.

5. La referencia completa de las obras de Honneth puede encontrarse en el anexo bibliográfico (*infra*, pp. 49-52).

2. LA CRÍTICA DEL PODER

Durante el curso 1982-1983, Honneth fue becario de investigación con Habermas en el Instituto «Max Planck» de Starnberg, junto al lago homónimo al sur de Múnich, aunque su maestro, por las discrepancias que mantenía con otros miembros del Instituto, estaba alejado de la institución y preparaba su incorporación a la Universidad de Frankfurt. En 1983, Honneth lee su disertación doctoral, dirigida por Jaeggi, que tiene como tema «Foucault y la Teoría Crítica». Se trata, como escribirá más tarde, de integrar en el marco de la teoría de la acción comunicativa los logros en materia de teoría de la sociedad de los trabajos históricos de Michel Foucault. El texto de la disertación aparecerá en los capítulos 1-6 de su libro *Crítica del poder. Etapas de reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad* (Honneth, 1985).

Honneth presenta en este texto la historia de la Teoría Crítica como un proceso de aprendizaje, al estilo de la representación hegeliana de la historia de la filosofía. Se trata de interpretar los textos claves de la Teoría Crítica de tal forma que correspondan a la solución de un problema dado.

En la primera parte de su libro, es decir, en los capítulos 1 a 3, Honneth traza este problema de la pérdida de lo social en la historia de la Escuela de Frankfurt, exponiendo los planteamientos de Horkheimer, en primer lugar, y de Adorno, posteriormente. Siguiendo la crítica de Habermas, ya mencionada, Honneth muestra que la Teoría Crítica no es capaz de captar los procesos colectivos de integración y orientación social, ni los conflictos cotidianos, dado que las sociedades capitalistas se reproducirían independientemente de los actores sociales.

En los capítulos 4 a 6 de su libro, Honneth presenta la teoría de Michel Foucault como un intento de superar aquel modelo histórico-filosófico, buscando respuestas a la cuestión central del dominio, el conflicto y la integración en las sociedades capitalistas. Foucault realizaría una radicalización negativa de *Dialéctica de la Ilustración*, incluyendo en su teoría el ámbito de interacción social y de conflictos, lo que es posible tomando como base el surgimiento del dominio moderno en proce-

sos de luchas estratégicas de sujetos. El autor francés presenta el lenguaje como sistema de reglas que excluye, en cierto modo, a los sujetos, convirtiéndoles en casualmente afectados por cadenas de acontecimientos. Mediante reglas discursivas de formación, se constituyen «discursos», fragmentos que componen el tema central de su genealogía de las ideas. La posibilidad de desarrollo y el dinamismo que Foucault introduce en su modelo mediante la «práctica discursiva» son interpretados por Honneth en términos de sistemas autopoiéticos; aunque incluyen dinamismo y conflictos sociales, realmente excluyen a los sujetos del análisis y, de ese modo, se convierten en una teoría del poder sistémico. Lo sociológico de este modelo es para Foucault el hecho de que los discursos tengan una función de dominio: como parte de una relación social, juegan un papel central en el registro y el control de procesos sociales. En esta concepción, pues, tiene cabida el modelo de la lucha permanente y de la institucionalización siempre provisional del poder. Cuando Foucault habla de poder ya no se trata, como para Adorno, de una racionalidad administrativa que planea y manipula a los individuos, sino de una red institucionalizada de organizaciones, como la escuela, la fábrica o la prisión, que controlan y aseguran el funcionamiento social. Es decir, se trata de un poder supraindividual en el que los individuos participan, pero no de forma consciente. Honneth critica esta concepción porque así se habría perdido la posibilidad de introducir lo social dentro del análisis que el mismo Foucault había abierto con la inclusión de la noción de la lucha en su modelo teórico. Ahora bien, por así decir, la consideración de los «fragmentos discursivos» encarrila la reflexión sobre los problemas teóricos y prácticos que tiene planteados.

Honneth participa del proyecto habermasiano de una reconstrucción del materialismo histórico. Simplificando el problema de Honneth se podría decir que no puede encajar la noción de conflicto —con la que ha estado trabajando en sus estudios teóricos y sus investigaciones prácticas— con las exigencias pragmático-formales de la teoría de la acción comunicativa. El mismo Honneth lo resume así, en el artículo citado sobre «Conciencia moral y dominación de clase», donde comienza a tematizar su separación de Habermas:

> Mi suposición es que la teoría social de Habermas está constituida de manera tal que tiene que ignorar sistemáticamente todas las formas de crítica social existentes que no sean reconocidas por el espacio público político-hegemónico. Por ello, sigo suponiendo, Habermas se ve forzado a separar estrictamente la identificación de campos de conflictos, con muchas consecuencias desde el punto de vista moral, de su teoría del conflicto de las clases capitalistas (Honneth, 2000: 112; *infra*, p. 57).

Honneth se remonta al concepto weberiano de «reprobación»[6]; esta noción representa una acción comunitaria amorfa que solo resulta «perceptible en la práctica», aunque a veces de manera casi «callada», como un murmullo que se ubica entre lo moral y lo social. La cuestión no es si en el «acuerdo tácito» que, según Weber, supone tal reprobación hay implícito, como dice Habermas, un «*telos* de entendimiento», sino si la «murmuración» llegará a expresar el potencial moral que encierra, esto es, si ese potencial puede acceder al espacio público político-hegemónico o permanecerá soslayado, y ello porque ese acceso, como la circulación de fragmentos discursivos, está mediatizado socialmente. Las clases sociales superiores pueden apelar a las representaciones «elaboradas» de la justicia, pero las clases inferiores o la población juvenil quedan frecuentemente circunscritas a una difusa «conciencia de injusticia».

Honneth recurre a un buen arsenal para explicar cómo el dominio de unas clases sobre otras genera la ignorancia de los potenciales normativos que alientan en la «conciencia de injusticia» que se manifiesta en la reprobación difusa. Pero en este punto, la crítica al déficit sociológico tiene que lidiar aún con problemas importantes. Adviértase que la formulación anterior es todavía, por así decir, negativa: no explicita, por ejemplo, qué contenidos efectivamente «morales» se derivan de una determinada reprobación; ni puede hacerlo, porque para ello precisaría una teoría general.

Conciencia moral y dominación de clase se presentan como elementos cuya vinculación exigirá una nueva pieza teórica. Esta será la aportación más destacada del joven Honneth: recuperar una figura filosófica hegeliana y encajarla en la superación del déficit sociológico. Pero antes de presentar esa teoría del reconocimiento, completaremos su crítica a Habermas, según los tres capítulos que añade a su tesis doctoral en el libro que la incluye.

En 1983, Habermas ocupa la cátedra de Filosofía de la Universidad de Frankfurt, en la que se mantendrá hasta 1994, cuando acceda a la condición de emérito. Honneth sigue sus pasos y se convierte en profesor ayudante de Habermas. Ahí, y como *fellow* en el *Wissenschaftskolleg* de Berlín, Honneth se dedica en primer lugar a preparar la edición de su disertación de habilitación. Añade tres capítulos (7-9) a lo ya redactado en su tesis doctoral, y el resultado se publica con el título *Crítica del poder. Niveles de reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. En estos capítulos, Honneth se centra en la teoría de Habermas, en la que ve,

6. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga, 1972, p. 533; trad. cast. *Economía y sociedad*, México: FCE, ²1964, p. 685.

como en la obra de Foucault, un intento de salir del estancamiento en el que se encontraba la Teoría Crítica. Se trata, pues, de otro esfuerzo por incluir aspectos sociales (desarrollo social, acciones sociales, conflictos, integración, etc.) dentro de un marco teórico que no niega los poderes sistémicos existentes. Pero cuando Honneth escribe estos capítulos, su crítica a la teoría de Habermas ya se ha perfilado de tal forma que la teoría de la acción comunicativa no le parece la solución definitiva de la crisis de la Teoría Crítica.

Honneth se interesa por la categoría de «lucha» que encuentra en la tesis de Habermas de que, bajo las condiciones de clase, las interacciones sociales necesarias para la realización de la racionalización comunicativa tienen el carácter de luchas de clases sociales. La cuestión del poder social se plantea entonces de la siguiente forma: si todos los miembros de la sociedad se encuentran en el mismo nivel de dominio racional sobre la naturaleza, entonces ¿por qué no todos están sometidos a la misma represión? La lucha social, que para Foucault era un fenómeno básico en las relaciones sociales, es interpretada por Habermas como una deformación del entendimiento intersubjetivo. La crítica de Honneth se basa en que, para Habermas, el poder ya no se presenta como derivado de una teoría de la acción social, sino como poder sistémico. Este dualismo fáctico puede provocar la ficción de dos esferas separadas: una esfera de acción libre de normas y una esfera de comunicación libre de poder.

Honneth afirma que Habermas no presenta una verdadera salida del estancamiento de la Teoría Crítica, sino que interpreta al marco social como proceso de la *Dialéctica de la Ilustración*. En él, la racionalización del mundo de vida ha posibilitado tal crecimiento de la complejidad sistémica que los imperativos de los sistemas rompen la capacidad integradora del mundo de vida. Los mecanismos sistémicos amenazan ahora con reemplazar a la integración social, lo que Habermas describe como «colonización del mundo de vida».

Para Honneth, el dualismo señalado provoca que se pierda tanto la idea de la asimetría en los procesos de interacción comunicativa como la de la lucha social en la comunicación mediatizada institucionalmente. De ahí resulta, para el discípulo de Habermas, que hay que desarrollar una teoría comunicativa que no perciba la sociedad como aparato totalitario de poder sino como construcción frágil, cuya existencia depende del consenso moral de los implicados. Con esta crítica, Honneth plantea la base para su futura obra que combina aspectos de la interacción comunicativa, con la lucha de clases sociales y el desarrollo social en su giro recognoscitivo. Estamos ya en el umbral de su trabajo de habilitación.

3. LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO

Ampliada y publicada su disertación doctoral, Honneth se concentra en su trabajo de habilitación, que se titulará «Lucha por el reconocimiento», con el que pretende rehacer el marco categorial cuya necesidad ya había explicitado en 1981.

En la primera parte del libro, Honneth indaga el instrumento teórico de la «lucha por el reconocimiento», que apunta Hegel en algunos de sus primeros escritos, redactados en el período de Jena (1801-1807), antes de la composición de la *Fenomenología del espíritu*. Honneth percibe como especialmente fértil para su propia obra sobre todo el concepto de reconocimiento, por lo que reconstruye los objetos y modos de reconocimiento del *Sistema de la eticidad* y los escritos hegelianos de la época:

> En las relaciones afectivas de reconocimiento de la familia, el individuo humano es reconocido como un ente concreto de necesidades, en las de reconocimiento formal-cognitivo del derecho, lo es como persona abstracta, y en las relaciones emocionalmente ilustradas del Estado, es reconocido exclusivamente como un universal concreto, como un sujeto socializado en su unicidad (Honneth, 1992: 45)[7].

La organización de los objetos y modos de reconocimiento apuntaría a la teoría de los estados de Hegel, según el esquema siguiente:

Objeto y modo de reconocimiento	Individuo (necesidades concretas)	Persona (autonomía formal)	Sujeto (especificidad individual)
Intuición (afectivo)	Familia (amor)		
Concepto (cognitivo)		Sociedad civil (derecho)	
Intuición intelectual (afecto devenido racional)			Estado (solidaridad)

7. Sobre la lectura que hace Honneth de Hegel, cf. R. Pippin, «Recognition and Reconciliation. Actualized Agency in Hegel's Jena *Phenomenology*», en B. van den Brink y D. Owen (eds.), *Recognition and Power*, cit., pp. 57-78. Pippin también considera el libro de Honneth *Suffering from Indeterminacy*, del que hablaremos más adelante.

En la segunda parte de *La lucha por el reconocimiento*, Honneth procede a actualizar este marco categorial del reconocimiento, lo que le lleva a realizar, en primer lugar, una consideración empírica de los estadios de reconocimiento hegelianos, que los emplace empíricamente, sirviéndose de la psicología social de G. H. Mead; y, en segundo lugar, a establecer las correspondientes experiencias de desprecio que puedan coordinarse con las formas de reconocimiento recíproco.

Mead defendía que lo psíquico se constituye cuando el sujeto se ve obstaculizado en la resolución de problemas; en ese caso, el actor toma conciencia de su subjetividad y se forma así un dominio que la psicología tiene que abordar desde la perspectiva del actor. El ámbito de las interacciones humanas resulta privilegiado, porque en él el dominio de las propias actitudes ayuda en el control del comportamiento de los demás. De este modo, el «yo» (*I*) se desdobla en el «mí» (*me*), la capacidad de percibirse desde la posición de otros. Con este modelo Mead propone un mecanismo de desarrollo psicológico, subyacente al proceso de socialización, centrado en la categoría del «otro generalizado»; este revierte al sujeto las normas reconocidas en el entorno, por lo que en la relación entre el «yo» y el «mí» se encuentra el esquema del desarrollo moral del individuo y de la sociedad, lo que le permite a Honneth vincular esta teoría con la noción hegeliana de «reconocimiento».

Ahora bien, Honneth reconstruye fenomenológicamente la tipología de Hegel de los tres modelos de reconocimiento (amor, derecho y solidaridad), con la pretensión de que sean controlables en estados de hecho empíricamente establecidos (y así suplir el déficit sociológico, que era la crítica a la pragmática formal de Habermas). Estos modelos pueden coordinarse con estadios de autorrealización práctica de los seres humanos.

Honneth interpreta la relación amorosa como un proceso de reconocimiento recíproco. A partir de aquí, pues, se abre una vía entre la teoría de la lucha por el reconocimiento de Honneth y el psicoanálisis orientado según la teoría de la relación de objeto. A finales de los años noventa, como veremos más adelante, Honneth profundizará en estas tesis. Por lo que respeta al derecho, el referente empírico resulta inherente al reconocimiento jurídico, ya que este, a partir de la transición a las sociedades modernas, no puede esquivar la tarea de una aplicación específica a la situación, toda vez que el derecho gana en contenido material, por un lado, y en alcance social, por otro. También en el caso de la solidaridad, la consideración histórica permite constatar la transformación del concepto de «honor» en la categoría de «consideración social» o de «prestigio»: la lucha que la burguesía libró en la modernidad no fue

solo el intento colectivo de introducir nuevos principios, sino también la iniciación de un debate en torno al estatus de tales principios de valor en general.

A continuación, Honneth determina en su libro las correspondientes formas de desprecio que corresponden a cada uno de los modelos de reconocimiento (violación, desposesión y deshonra, respectivamente). El resultado se sintetiza en el cuadro siguiente sobre la estructura de las relaciones de reconocimiento social (Honneth, 1992: 211).

Modos de reconocimiento	Dedicación emocional	Atención cognitiva	Valoración social
Dimensión de personalidad	Naturaleza y necesidad del afecto	Responsabilidad moral	Cualidades y capacidades
Formas de reconocimiento	Relaciones primarias (amor y amistad)	Relaciones de derecho (derechos)	Comunidad de valor (solidaridad)
Potencial de desarrollo		Generalización, materialización	Individualización, igualación
Autorrelación práctica	Autoconfianza	Autorrespeto	Autoestima
Formas de desprecio	Maltrato y violación, integridad física	Desposesión de derechos y exclusión; integridad social	Indignidad e injuria, «honor», dignidad

Después del análisis de las formas de desprecio que corresponden a las de reconocimiento, Honneth llega a un punto crucial tanto para su exposición como para gran parte de su obra posterior. Según él, es la percepción de estas formas de desprecio la que puede motivar al sujeto a entrar en una lucha práctica o en un conflicto. El fundamento del reconocimiento social proporciona la clave:

> Para llegar a una autorrealización lograda, el ser humano se encuentra destinado al reconocimiento intersubjetivo de sus capacidades y operaciones. Si en alguno de los escalones de su desarrollo tal forma de asentimiento social queda excluida, esto abre en su personalidad un hueco psíquico, en el que penetran las reacciones negativas de sentimientos tales como la vergüenza o la cólera. Por ello, la experiencia de desprecio siempre va acompañada de sensaciones afectivas que pueden indicarle al singular que se le priva de ciertas formas de reconocimiento social (Honneth, 1992: 220).

De esta manera, Honneth puede llegar al destino que se había marcado más de una década antes, ya que dispone de una «gramática moral» de los conflictos sociales. Recuerde el lector el artículo de 1981, aquel en el que pretendía empezar a marcar distancias con la teoría de Habermas, y el ejemplo que se citaba en el comentario del artículo a propósito de la reprobación. No es preciso suponer un *telos* de entendimiento, a la manera de un apriori comunicativo, para traducir la acción amorfa en reprobación moral; basta con seguir el hilo de las sensaciones afectivas que se asocian con formas de desprecio para establecer qué modalidad de reconocimiento es negada, es decir, qué lucha por el reconocimiento subyace a la acción de esas personas, aunque no puedan argumentarla[8].

4. DESGARRAMIENTO, DESINTEGRACIÓN Y COMUNITARISMO

Tras su habilitación en junio de 1990, Honneth obtiene plaza de catedrático en la Universidad de Constanza (Baden-Württemberg) y un año más tarde consigue plaza de titular para filosofía política en el Instituto «Otto Suhr» de la Universidad Libre de Berlín, un célebre instituto superior dedicado a las ciencias políticas, donde permanecerá hasta 1996. Entre septiembre de 1995 y abril de 1996, Honneth realiza además una estancia como profesor invitado «Theodor Heuss» en la New School for Social Research de Nueva York.

En estos años, Honneth avanzará en los intentos de realizar un diagnóstico sociológico de la época, a partir del instrumental teórico elaborado, pero también tendrá que intervenir en los debates que surgen en el ámbito filosófico y sociológico, y adoptará una posición general sobre estos ámbitos en una reflexión sobre la filosofía social, y todo esto ¡al mismo tiempo! Esto plantea una cierta dificultad para la exposición de su pensamiento. Una consideración estricta de los textos según la fecha de su publicación (que no coincide, lógicamente, con la de su redacción) no hace justicia a estos hilos temáticos que Honneth va trenzando. Pero si solo se presentan estos, según un criterio temático, puede darse la falsa impresión de que son campos separados, sacrificando la perspectiva interdisciplinaria originaria. A partir de estas consideraciones, se exponen en este epígrafe, en primer lugar, dos intentos de tomar posiciones en discusiones coetáneas. Se trata en concreto de los debates sobre el posmodernismo y el comunitarismo. Ello le permite, en segundo lugar,

8. Excede de esta introducción el diálogo de Paul Ricoeur con las tesis de Honneth, cf. P. Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, trad. de A. Neira, Madrid: Trotta, 2005.

volver sobre la relación entre sociología y filosofía, es decir, reconsiderar la propia tradición de la Escuela de Frankfurt.

En los años de su estancia en Berlín, Honneth publica un par de libros con pretensión diagnóstica, que bautiza utilizando nociones tan radicales como «desgarramiento» o «desintegración». Estos libros tienen, con pocas excepciones, «el objetivo de someter a examen crítico el contenido teórico y empírico de los principales diagnósticos del presente» (Honneth, 1994). Veamos dos ejemplos: el posmodernismo y el comunitarismo.

Los teóricos de la posmodernidad anclan sus consideraciones, según Honneth, en tres experiencias recientes: en primer lugar, la pérdida del apoyo social que experimenta la cultura por su vinculación con el crecimiento capitalista y, en segundo lugar, una erosión de su fuerza de vínculo normativo; ambas determinan, en tercer lugar, un debilitamiento de la capacidad comunicativa de los sujetos, que quedan cada vez más atomizados.

Frente a los modelos de autorrealización que subyacen, Honneth invoca el principio del reconocimiento, según el cual «la libertad de la autorrealización se mide [...] no por la distancia que el individuo puede conseguir respecto de su mundo de vida cultural, sino por el grado de reconocimiento que puede encontrar para sus objetivos libremente elegidos en su entorno social; la intensificación de la individualidad personal está determinada aquí no por la medida del distanciamiento respecto de todos los vínculos normativos, sino por el grado de aceptación comunicativa, o incluso de aliento, de las desviaciones individuales». Por tanto, habría que ordenar, afirma Honneth, «los resultados de las investigaciones dedicadas en el sentido más amplio al análisis de los procesos de individualización según las distintas dimensiones analíticamente diferenciadas, antes de dilucidar sistemáticamente sus relaciones recíprocas» (Honneth, 1994).

El segundo debate, el del comunitarismo, surgió en los años ochenta del siglo pasado como una reacción crítica al liberalismo. Los comunitaristas argumentan en contra de la perspectiva liberal de la sociedad, fundamentada como el resultado del consentimiento libre y racional de los individuos. Afirman que una comunidad tiene que basarse tanto en una moral común como en valores compartidos, y sobre todo en una concepción común de lo bueno; defienden, por lo tanto, la dependencia del individuo de la comunidad que le precede y cuyo sistema de normas y tradiciones marca su desarrollo.

Este debate guarda una estrecha relación con las cuestiones de teoría social que plantea Honneth. Por ello, edita en 1995 una obra en la cual

presenta textos de diversos autores comunitaristas, en contraposición con la posición liberal de Rawls (Honneth [ed.], 1994). En el centro de toda la discusión se hallan siempre estas dos líneas de discusión: la relación entre individuo y sociedad y el modelo de sociedad posible.

Aun compartiendo algunas premisas básicas del comunitarismo, se puede entender la posición de Honneth en materia de teoría del reconocimiento como una cierta crítica a esa corriente[9]. Para Honneth la comunidad es lugar y resultado de la lucha por el reconocimiento. Para los comunitaristas, las luchas sociales ponen en peligro el acuerdo social y, por lo tanto, la existencia de la sociedad; y según los liberales, la lucha a menudo se entiende en términos individualistas, en la tradición de Hobbes. Sin embargo, como hemos visto, Honneth interpreta su concepción como lucha por la autorrealización que solo puede ser satisfecha intersubjetivamente. En este sentido, introduce una noción importante de la práctica que percibe la lucha por el reconocimiento como lucha por la comunidad. Así, crítica y cambio social surgen justamente de la experiencia de una falta de comunidad que ofrecería al individuo el pleno reconocimiento. Individuos y comunidad aparecen entonces no como entidades antagónicas sino como momentos mutuamente constitutivos.

Al igual que los comunitaristas, también Honneth vincula el desarrollo propio a la existencia de una estructura moral social. Pero esta comunidad y solidaridad no se percibe en oposición a la autonomía individual, sino como su resultado. Comunidad, para Honneth, no es ni sujeto ni objeto, sino más bien algo de índole relacional, donde se distinguen diferentes formas de reconocimiento (amor, derechos y solidaridad), evitando de ese modo una simplificación de ejes o dimensiones (en definitiva, la misma línea de crítica que la indicada a propósito del posmodernismo).

Provisto de los elementos teóricos con los que piensa imprimir un giro a la teoría de la acción comunicativa, y aquilatados estos en el diagnóstico de la época y en los debates sociológicos y de teoría social, Honneth puede pintar un cuadro más general de la evolución de los ámbitos en los que está desplegando su pensamiento (la filosofía social, como intersección de filosofía y sociología) y de su propia tradición, la Teoría Crítica. Este, por así decir, esfuerzo de autoexplicación, muy habitual en los frankfurtianos, se concreta en dos artículos muy importantes, y que se podrían considerar, incluso, como dos partes de un mismo texto sobre la filosofía social y la Teoría Crítica. Se trata de los artículos «Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social» y «La dinámica social del desprecio. Hacia una ubicación de una Teoría Crítica de la sociedad», ambos publicados por primera vez en 1994 (en Honneth, 2000: 11-69 y 88-109; *infra*, pp. 75-126 y 127-145). En el título de estos textos aparecen dos nociones que jugarán un papel muy importante en la obra posterior: «patología» y «desprecio».

9. Cf. M. Yar, «Recognition and the Politics of Human(e) Desire»: *Theory, Culture and Society* 18/2-3 (2001), pp. 57-76, y «Honneth and the Communitarians: towards a Recognitive Critical Theory of Community»: *Res Publica* 9 (2003), pp. 101-125.

En «Patologías de lo social», Honneth repasa exhaustivamente la trayectoria de la teoría o filosofía social, en la que muestra el dilema básico entre una orientación según la filosofía de la historia y otra más bien antropológica. Para Honneth, el reto actual es el siguiente: «El futuro de la filosofía social en su totalidad depende hoy día de la posibilidad de justificar, de manera convincente, juicios éticos sobre las condiciones necesarias de la vida humana»; como única solución de este dilema, Honneth propone una antropología débil y meramente formal, «que reconstruya unas pocas, aunque elementales, condiciones para la vida humana» (Honneth, 2000: 66 y 67; *infra*, pp. 123 y 124), esto es, que perfile las condiciones generales de una articulación desenvuelta de ideales humanos de vida.

La lección inaugural en el Instituto «Otto Suhr», publicada como «La dinámica social del menosprecio», se puede entender como continuación lógica del artículo «Patologías de lo social». Este artículo fija con precisión las características de la Teoría Crítica, explica la vía negativista de Adorno y la teoría de la acción comunicativa de Habermas, asuntos que ya han sido comentados aquí. Obsérvese cómo Honneth, en un pasaje totalmente clarificador, relata la evolución desde el artículo sobre la «conciencia moral» y la «conciencia de injusticia» hasta *La lucha por el reconocimiento*:

> El enfrentamiento con investigaciones de este tipo muestra, con gran regularidad, que la motivación por el comportamiento de protesta social de las clases bajas no se basa en la orientación por principios de moral formulados positivamente, sino en la experiencia de la violación de ideas de justicia dadas intuitivamente; y el núcleo normativo de estas ideas de justicia consiste una y otra vez en expectativas relacionadas con el respeto hacia la propia dignidad, el honor o la integridad. Ahora bien, si se generalizan estos resultados más allá de sus respectivos contextos de investigación, se presenta la conclusión de ver en la adquisición del reconocimiento social la condición normativa de toda acción comunicativa: los sujetos se encuentran en el horizonte de expectativas mutuas, como personas morales y para encontrar reconocimiento por sus méritos sociales (Honneth, 2000: 99; *infra*, pp. 136-137).

Consecuentemente, en el programa de análisis de las formas patológicas de desprecio se establece que las investigaciones sociales tienen que analizar las formas de desprecio y las causas sociales por la violación de las condiciones de reconocimiento. El giro respecto a la teoría de la acción comunicativa se ha consumado.

5. LA VUELTA A LOS ORÍGENES

En 1996, Honneth regresa a la Universidad de Frankfurt, formando parte tanto del Departamento de Filosofía como del *Institut* y, por así decir, se enfrenta nuevamente a sus fuentes, con dos contribuciones destacadas sobre Hegel y *Dialéctica de la Ilustración*.

Trece años después de su primera llegada al centro donde impartieron clase Horkheimer y Adorno, Honneth dispone de una posición sociológica y filosófica consolidada. Necesita establecer de manera más firme la relación entre el giro que ha realizado y la tradición clásica de Frankfurt. El artículo «Sobre la posibilidad de una crítica alumbrante», que tiene como subtítulo «La *Dialéctica de la Ilustración* en el horizonte de los debates actuales sobre crítica social» (1998, *infra*, pp. 147-163), resulta sumamente significativo en este contexto. No se trata solo de una rememoración más o menos anecdótica, sino de avanzar en la determinación de los procedimientos mediante los que una «deficiencia» social puede ser calificada, con plena validez teórica, como «patología».

En el artículo, Honneth propone una lectura alternativa al texto de Horkheimer y Adorno, defendiéndoles de ese modo de algunos de sus críticos. Así, mediante los recursos retóricos de *Dialéctica de la Ilustración* (ya sea la ejemplificación narrativa, el quiasmo, es decir, la inversión del orden de dos secuencias, o la exageración) «debe ser dada una descripción de estados de cosas de la cultura capitalista que se han tornado familiares, que sea capaz de hacerlos aparecer bajo una luz completamente nueva; se propone con ello el alumbramiento de nuestro mundo como un contexto de vida social, cuyas orientaciones y realizaciones pueden considerarse por ello como 'patológicas', porque ellas, en una consideración imparcial, contradicen de manera abrupta las condiciones de una vida buena». De ese modo, concluye que *Dialéctica de la Ilustración* es capaz de criticar a la sociedad actual sin responder a la cuestión de la pretensión de verdad de esta crítica. Habrá que ver en un futuro si los miembros de la sociedad aceptarán sus nuevas descripciones y «modificarán por ello las praxis de su vida social» (Honneth, 2000: 87; *infra*, p. 163). Adviértase cómo Honneth se diferencia sutilmente de Habermas.

Para este, el entendimiento sería una condición para la determinación de las patologías; para Honneth, se pueden fijar estas sin esperar a un acuerdo que puede llegar «un día...».

En 1999, Honneth permanece algunos meses en la cátedra «Spinoza» del Departamento de Filosofía de la Universidad de Ámsterdam, donde dicta dos lecciones cuya versión inglesa se edita con el título *Sufrimiento de indeterminación. Una reactualización de la* Filosofía del derecho *hegeliana*. Unos meses después se publica la traducción alemana con el mismo título, pero que añade una tercera parte al texto inglés (cf. Honneth, 1999, 2001). Estamos ante un caso análogo a *Crítica del poder*, que evidencia un cierto ánimo, casi fichteano, de volver sobre los propios textos para perfeccionarlos.

La propuesta de Honneth de reactualizar la *Filosofía del derecho* pudiera parecer, a primera vista, arriesgada, por cuanto se enfrenta al Hegel, si se permite la expresión, «postsistemático» (y no, «presistemático», como sucedía en *La lucha por el reconocimiento*) y «contracrítico» (ya que fue precisamente la crítica a esa obra, en el marco de la pugna contra el Estado prusiano, la que proporcionaría el modelo de la teoría «crítica» del hegelianismo de izquierdas). Pero no es este el caso. Honneth se apresura a afirmar que no pretende rehabilitar ni las indicaciones metódicas de la *Lógica*, ni la concepción básica del Estado, y que, despojada de estos elementos, la «filosofía del derecho» hegeliana podría ser concebida «como un proyecto de una teoría normativa de aquellas esferas de reconocimiento recíproco cuyo mantenimiento es constitutivo para la identidad moral de las sociedades modernas» (Honneth, 1999: 19 y 2001: 14), lo que no resulta una afirmación menor. Para no dar la impresión de que se trata, por así decir, de restar Hegel de Hegel para poder introducir bajo cuerda lo que se quiera, ya sea una teoría normativa u otra cosa, Honneth plantea de entrada los dos elementos teóricos que se encontrarían tras la «resta» y que permitirían la reactualización: el concepto de «espíritu objetivo» y la noción de «eticidad»:

> El primer concepto [espíritu objetivo] me parece que incluye la tesis de que toda realidad social posee una estructura racional, cuyo rechazo mediante concepciones falsas o insuficientes tiene que conducir incluso, allí donde sean aplicadas de manera práctica, a consecuencias negativas en la vida social (Honneth, 1999: 19 y 2001: 15).

Por lo que respecta al concepto de «eticidad», que ya ha sido comentado anteriormente al glosar los escritos de Hegel del período de Jena, Honneth considera que incluye la tesis de que en la realidad social, al menos en la modernidad, «se pueden encontrar esferas de acción en las

que inclinaciones y normas morales, intereses y valores, están fundidos en la forma de interacciones institucionalizadas» (*ibid.*), por lo que serían consecuentemente esas esferas (y no el Estado) las que merecerían una caracterización normativa mediante la noción de «eticidad».

A partir de estas premisas, Honneth realiza su intento de reactualización de la *Filosofía del derecho* de Hegel, que se realiza en tres pasos. En el primero, presenta la obra como una teoría de la justicia. Hegel había comenzado su obra introduciendo la noción de «voluntad libre», noción que entiende de un modo contrapuesto a las interpretaciones atomistas (reiterando la línea argumental que ya había desarrollado anteriormente a propósito de los textos de Jena). La «existencia» de la «voluntad libre» es propiamente el derecho y su «exposición» formaría la materia de la obra (*Filosofía del derecho*, § 29). La dificultad aparece con la tesis hegeliana de que la voluntad libre «se tiene a sí misma como objeto» (§ 10), lo que Honneth interpreta sirviéndose de la caracterización de la amistad de Hegel (§ 7, agregado), según el modelo del «ser cabe sí mismo en otro» (Honneth, 1999: 26 y 2001: 27-28). Con esta interpretación, la cuestión queda desplazada a la existencia de las condiciones sociales o institucionales, convertidas así en «bien básico», ya que tienen que permitir las relaciones comunicativas de los sujetos. Aquellas esferas sociales, ya sean instituciones o sistemas de prácticas, que resulten insustituibles para posibilitar socialmente la autodeterminación individual, interpreta Honneth, son las auténticas portadoras de derechos. La *Filosofía del derecho* se tiene que entender, por tanto, como la teoría de las condiciones sociales de posibilidad de la realización de la voluntad libre, esto es, una teoría normativa de la justicia social o, si se prefiere, una sociología crítica (recuérdese que la propuesta «sociológica» de Comte es coetánea a la *Filosofía del derecho*).

Desde esta perspectiva, la estructuración de la *Filosofía del derecho* se entendería del modo siguiente. En las dos primeras partes, «Derecho abstracto» y «Moralidad», Hegel abordaría condiciones incompletas de realización de la voluntad libre (su limitación a la forma de los derechos modernos o a la capacidad de autodeterminación moral, respectivamente), mientras que en la tercera parte, la «Eticidad», que ocupa más de la mitad de la obra, trataría de las condiciones completas, distinguiendo aquí tres esferas comunicativas de acción: la familia, la sociedad civil y el Estado. Honneth insiste en la importancia «empírica» de las dos primeras partes de la obra, ya que su absolutización (esto es, desconocer su carácter incompleto) conlleva distorsiones patológicas de la realidad social. Se abre así la vía para relacionar la teoría de la justicia con el diagnóstico de la época, lo que constituye un segundo paso de su propuesta de reactualización.

Sintetizada de esta manera la pretensión de Hegel, Honneth la compara con la argumentación de Habermas en *Facticidad y validez*, con un eco de sus críticas anteriores. En el caso de este, «la legitimidad del orden jurídico estatal se deduce de la garantía de las condiciones de formación democrática de la voluntad», mientras que en Hegel «se remonta a la autorrealización individual para deducir de sus condiciones la tarea de un orden jurídico moderno; el hecho de que para él las esferas comunicativas se presenten en primer plano, resulta precisamente del modo peculiar en el que determina la estructura de la libertad de la 'voluntad libre'» (Honneth, 1999: 43 y 2001: 47). Pero además, y este es el núcleo del segundo paso de la argumentación, Hegel presenta la proliferación de concepciones contrarias, esto es, la absolutización de las condiciones incompletas de la libertad, como una tendencia de la época, y por ello su tarea respecto de las dos primeras partes de la obra resulta más compleja: «... poner de relieve, en el curso de la demostración de su teoría de la justicia, la función necesaria que asumen la libertad jurídica y la libertad moral respecto a las condiciones de la libertad comunicativa, que son patentes en el concepto de 'eticidad'» (Honneth, 1999: 45 y 2001: 50-51).

En el primer caso, el del derecho abstracto, Hegel vendría a argumentar (*Filosofía del derecho*, § 37, agregado) que apelar a él solamente es una posibilidad, algo formal respecto a todo el conjunto de circunstancias. Utilizar esa facultad depende de factores casi caracteriológicos y tiene un efecto en términos de sufrimiento: «Aquella persona que articula todas sus necesidades y propósitos en las categorías del derecho formal resulta incapaz de participar en la vida social y, por ello, ha de sufrir en la 'indeterminación'» (Honneth, 1999: 50 y 2001: 59). Pero, por otro lado, se puede reconocer el valor del derecho formal respecto a la autorrealización individual: el sujeto, que se percibe como portador de derechos y al que se hacen evidentes los límites impuestos por las relaciones sociales, tiene la oportunidad de retirarse, por así decir, detrás de toda eticidad.

En el segundo caso, el de la moralidad, que corresponde a la segunda parte del libro, Honneth reconstruye el argumento de Hegel para mostrar la relación entre los límites con los que tropieza el sujeto que concibe unilateralmente de manera moral la realización de su libertad y la aparición de razones que promueven el tránsito a la esfera de la eticidad. La crítica de Hegel se dirige contra el imperativo categórico kantiano, pues su aplicación produce desorientación y vaciedad. Kant entendía que su imperativo categórico había de aplicarse allí donde se había producido un conflicto moral; pero entonces, criticaría Hegel, la formalidad del

imperativo haría abstracción precisamente del entorno social, en el que están ya institucionalizados conceptos y puntos de vista morales, y si es así, el imperativo pierde su función fundamentadora. Se podría reprochar a Hegel que incurre en relativismo moral. La defensa se encuentra más adelante, en el concepto de «eticidad», que elaborará en la tercera parte. Se argumenta de un modo semejante al de la *Fenomenología del espíritu*: «Se trata de un argumento teórico-moral en sentido estricto»; ya la propuesta de comprender la realidad social como encarnación de la razón representa en el fondo un argumento epistemológico y de ontología social (Honneth, 1999: 53 y 2001: 66). Al desconsiderar la «eticidad», o cuando menos el depósito de racionalidad suficiente de las instituciones sociales, que se convierten en una segunda naturaleza, el sujeto está abocado al vacío interior y a la pobreza de acción, que vincula al individualismo romántico o, para huir de esta vaciedad, a la religión precrítica (*Filosofía del derecho*, § 141, agregado). Por ello, el tránsito a la «eticidad» tiene que ser experimentado como una «liberación» (§ 149), no solo por abandonar las concepciones incompletas, sino también por un efecto «terapéutico», relacionado con una deficiencia en el mundo de vida o «sufrimiento», esto es, tiene que ser sentido como una «conquista de una libertad afirmativa» (§ 149, agregado). La filosofía del derecho, que ha presentado una especie de fenomenología de las configuraciones de la libertad, se torna equivalente a una teoría de la justicia, la historia de la conciencia se vincula con un diagnóstico de la época, y estos cuatro elementos convergen en la doctrina de la «eticidad».

En el tercer y último paso de su reactualización, Honneth presenta, sobre el fundamento establecido, la doctrina de la «eticidad» como una teoría normativa de la modernidad, estableciendo como sus condiciones la autorrealización y el reconocimiento. El reconocimiento aparece a partir de la noción de deber que desarrolla en su crítica a Hegel:

> Solo en una acción cuya ejecución esté caracterizada mediante el cumplimiento de determinadas normas morales puede un sujeto atestiguar reconocimiento frente a los demás, porque este atestiguamiento está determinado precisamente por las contemplaciones morales, que están establecidas mediante las normas de acción correspondientes (Honneth, 1999: 53 y 2001: 66).

La doctrina del deber es pues un resumen sistemático de las formas de acción intersubjetiva, que pueden atestiguar reconocimiento gracias a su cualidad moral. En ese sentido, familia, sociedad civil y Estado se presentan como esferas sociales, como ámbitos de práctica, que podrían garantizar la libertad individual, y que lo hacen si en sus configuraciones modernas permiten combinar autorrealización, reconocimiento y «formación», en la medida en que Hegel concebiría la serie de esferas según el horizonte epistemológico de «sensación», racionalidad de fines y razón. Por último, Honneth indica algunos problemas del planteamiento hegeliano, fundamentalmente la superinstitucionalización de la «eticidad» (Honneth, 2001: 114). Honneth apostilla que si Hegel hubiera tenido un concepto más enfático de libertad «pública», podría haber contrarrestado aquella tendencia institucionalizante mediante una apelación al reconocimiento intersubjetivo. Se trataría de subrayar la línea republicana que se encuentra en la crítica al Estado liberal (*Filosofía del derecho*, § 258), la idea de deberes activos de los ciudadanos (§ 261) y el esbozo de la necesidad de un patriotismo constitucional (§ 268). Y concluye:

> Enmarcada en la ordenación moral que garantiza la libertad y que forman juntas las tres esferas éticas como relaciones de reconocimiento, la tarea de la formación de la voluntad democrática hubiera sido la auténtica esfera política para decidir sobre los desarrollos institucionales de los espacios de libertad (Honneth, 2001: 127).

Se entiende, por tanto, el proyecto de establecer una «eticidad democrática», al que se refiere Honneth en la entrevista posterior y en el que parece estar trabajando actualmente.

6. INVISIBILIDAD, PSICOANÁLISIS Y RACIONALIDAD

En abril de 2001 Honneth es nombrado director gerente del *Institut*. No solo es consciente de que se han registrado modificaciones en la tradición filosocial comentada, sino que nuevos trabajos (como los de Todorov, Ignatieff o Margalit) atraen su atención, permitiéndole desarrollar un acceso, digamos, «negativista», de indudables ventajas teóricas y metodológicas. Este enfoque se plasmará en el libro *Invisibilidad. Estaciones de una teoría de la intersubjetividad*, que aparecerá en 2003. Comentaremos aquí el interés de la noción de invisibilidad, al hilo de las teorizaciones del desprecio (y que, en cierto sentido, prepara la polémica con Fraser, que comentaremos más adelante), y los artículos que dedica al psicoanálisis y la teoría de la racionalidad que han sido seleccionados aquí como hitos de su trayectoria.

En el artículo «Invisibilidad. Sobre la epistemología moral del 'reconocimiento'», también recogido en esta edición (*infra*, pp. 165-181), Honneth presenta la «invisibilidad» como el negativo de la noción de reconocimiento, lo cual le sirve una vez más para dar cuenta del enfoque propuesto en *La lucha por el reconocimiento*. El concepto y el comienzo

de la discusión se inspiran en el libro de Ralph Ellison *El hombre invisible* y se basan en la experiencia de un personaje negro que sufre un proceso de «invisibilización» por parte de la sociedad blanca.

Partiendo de una idea metafórica, Honneth muestra que la invisibilización es un proceso activo, en el cual se evidencia el desprecio: un comportamiento respecto a una persona como si esta no estuviera y que, para ella, se torna muy real; la visibilidad, por el contrario, significa reconocer las características relevantes de una persona. De ese modo, Honneth presenta a la identificabilidad individual como primera forma de «conocimiento». Se trata ya en este estadio de un acto social, puesto que el individuo afectado sabe de su invisibilidad por la falta de reacciones específicas por parte de los demás. Además, la falta de actos expresivos de visibilidad también puede ser percibida por el resto de personas presentes. Por lo tanto, se puede hablar de una invisibilidad social, lo que conduce a Honneth a una diferenciación entre «conocer» y «reconocer»: «conocer» es entonces la identificación no pública de un individuo, mientras que «reconocer» se refiere a la apreciación como acto público.

De manera análoga a las aportaciones de Daniel Stern sobre los lactantes, Honneth afirma que también para los adultos existen señales que muestran abiertamente que se le ha aprobado socialmente. Como prueba se puede considerar justamente aquel sentimiento que se produce en los casos en que se niega a una persona esta aprobación. Todas las expresiones de aprobación son interpretadas como una señal —en forma simbólicamente abreviada— de toda una serie de disposiciones, que hacen referencia a un conjunto de actuaciones que legítimamente se pueden esperar en la interacción futura, como por ejemplo ser tratado respetuosamente. Siguiendo lo expuesto en *La lucha por el reconocimiento*, Honneth añade a la forma elemental de reconocimiento mediante el amor también las ideas de respeto y de solidaridad, que colocan a las personas en distintas constelaciones con diferentes actuaciones que legítimamente se pueden esperar. Todas ellas van más allá de la mera afirmación de la existencia del otro, esto es, de aquello que se entiende por «conocer», ya que muestran una disposición motivacional frente al otro que supone una restricción de la propia perspectiva egocéntrica y con la que concedemos a la persona una autoridad moral sobre nosotros en la interacción. La invisibilidad social entonces es justamente la negación de este reconocimiento social.

En los capítulos 4 y 5 de *La lucha por el reconocimiento*, Honneth había utilizado las teorías psicoanalíticas desarrolladas por M. Klein y D. W. Winnicott, en concreto su teoría de relación de objeto, para explicar el entendimiento amoroso como una interacción en cuya base radica

un modelo específico de reconocimiento recíproco. A finales de los años noventa tiene que confrontar sus tesis con nueva bibliografía. Ese es el tema del artículo «Teoría de la relación de objeto e identidad posmoderna. Sobre el supuesto envejecimiento del psicoanálisis», recogido también en la presente edición (pp. 183-204). Este texto no solo tiene una importancia metodológica, en la medida en que muestra el esfuerzo de Honneth de ir puliendo las piezas del mosaico del giro recognoscitivo, sino que también cumple objetivos teóricos. En primer lugar, se vincula con una tradición de relación con el psicoanálisis, cultivada nuclearmente por la Escuela de Frankfurt, y pretende oponerse además a las teorías que, tomando como pie los textos posestructuralistas sobre el final del individuo o las teorías sociológicas sobre los procesos de individualización, concluyen en una descalificación del psicoanálisis por su «envejecimiento».

El argumento de Honneth comienza intentando establecer un «psicoanálisis entendido según la teoría del reconocimiento». Subraya la importancia de la interacción social para la organización de la psique y asigna una doble función a la internalización, como mecanismo de socialización y para el logro de la autonomía. En un segundo paso, Honneth indaga el potencial pulsional afirmando que la energía necesaria para mantener íntegro el equilibrio entre simbiosis e independencia surge del diálogo en el espacio comunicativo intrapsíquico. Con ello, se desplaza el ideal de personalidad del psicoanálisis: la madurez del sujeto ya no se mide por su capacidad de control de las necesidades y del entorno, en una palabra: por la potencia de su yo, sino por la capacidad de apertura a las múltiples facetas de su propia persona, tal como son concretadas en el concepto de «vivacidad». Si el desarrollo de la personalidad es descrito como un proceso que se efectúa, al ritmo de la internalización de modelos de interacción, como la construcción paulatina de un espacio de comunicación intrapsíquico, entonces disponemos de una nueva determinación de la madurez personal: el despliegue del potencial en la capacidad de diálogo interior.

Pero además de los nuevos desarrollos de la teoría psicoanalítica, Honneth también tiene que atender a los cambios que se producen en el campo filosófico, en concreto a los desarrollos sobre la racionalidad y la acción en el seno de la tradición analítica. Honneth es consciente de que su giro en materia de teoría del reconocimiento tiene que vincularse con una teoría de la racionalidad de la misma manera que, en el caso de las generaciones precedentes de la Escuela de Frankfurt, la Teoría Crítica se había relacionado con tal teoría. El interés por los nuevos desarrollos de esta teoría lleva a Honneth a profundizar, entre otros, en la obra de John McDowell, con el que comparte, de entrada, el esfuerzo

por ofrecer una reactualización de la lectura de Hegel. Un buen ejemplo de este interés se encuentra en el artículo «Entre la hermenéutica y el hegelianismo. John McDowell y el desafío del realismo moral» (2001), que también hemos traducido aquí (pp. 205-233).

Lo que pretende Honneth es ir más allá de la crítica al autor de *Mente y mundo* y proseguir en una construcción teórica que, por un lado, puede aportar elementos para resolver las tensiones de McDowell y, por otro, enlazar con la tradición que criticaba el cientismo (o positivismo) de los autores clásicos de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer y Adorno) y otros filósofos, sin olvidar a su maestro Habermas. Por ello, el lector de artículos como el que dedica a McDowell fácilmente tiene la sensación de que Honneth no se refiere solo a los resultados más recientes de la filosofía de la acción o de la racionalidad, sino que también está dialogando con figuras clásicas. Y esa duplicidad, como se verá, se mantiene en las elaboraciones todavía más recientes, que se comentan más adelante. Él mismo lo expresa en una entrevista con Olivier Voirol, a propósito del artículo sobre McDowell: «La idea sería entender el conjunto de las relaciones de reconocimiento como una especie de elemento de una racionalidad propia del mundo vivido, de la que están impregnadas las relaciones humanas». Y, frente al positivismo, prosigue: «Entonces deberíamos comprender algunas concepciones y visiones científicas del mundo, que hacen abstracción de las relaciones propias del mundo vivido o que las deforman, como expresiones de la razón instrumental»[10]. El vínculo sugerido por Honneth parece claro: el cientismo se relaciona con una concepción instrumental, que niega a los demás su necesidad de reconocimiento.

Si comparamos estas afirmaciones con las de su intento de reactualización de la *Filosofía del derecho* de Hegel, podemos advertir que, por así decir, transitan en dirección complementaria. Si en el caso de *Sufrimiento de indeterminación* las concepciones incompletas de la libertad, en su absolutización, determinaban configuraciones sociales deficientes, esto es, si se pasaba de la patología de la razón a la patología social, aquí se recorre el camino inverso, las patologías sociales se reflejan en patologías de la razón. Esta tesis no es nueva. Aparece en la crítica de la ideología clásica y llegó a la Escuela de Frankfurt de la mano de la potente teoría de la cosificación de Lukács. Por ello, las elaboraciones más recientes de Honneth presentan una coherencia notable. Se trata de mostrar que aquel camino de ida y vuelta, entre las patologías sociales y

10. Cf. A. Honneth, *La société du mépris*, cit., pp. 169-171.

las de la razón, va más allá de un mero programa de redistribución, uno de los temas del siguiente epígrafe.

7. DE LAS PATOLOGÍAS SOCIALES A LAS PATOLOGÍAS DE LA RAZÓN

En el año 2003 la editorial inglesa Verso publicó un libro original, que inmediatamente tuvo su versión alemana en la casa Suhrkamp. Los editores ingleses habían desarrollado el proyecto de contraponer las teorías de Nancy Fraser y Axel Honneth. El punto de partida eran las «Lecciones Tanner sobre valores humanos», que se celebran en la Universidad de Stanford y que en el año 1996 habían sido impartidas por Fraser, a la que contestó Honneth. A su vez, Fraser criticó el texto de Honneth, quien replicó con una cuarta contribución. El interés del libro, a los efectos de esta introducción, es doble: Honneth se esfuerza por distinguir su giro en materia de teoría del reconocimiento de otros usos críticos de la noción de reconocimiento, como los que elabora Fraser, y en esa aclaración ofrece un mapa más amplio de la Teoría Crítica.

La tesis de Fraser es que nos enfrentamos a una nueva «constelación» en la que, junto a las exigencias de justicia social de tipo redistributivo, emergen reivindicaciones que se refieren a políticas de reconocimiento demandadas desde una perspectiva de género o por minorías étnicas o sexuales y que tienen un componente de clase, relacionado con la redistribución, y otro de estatus, vinculado al reconocimiento. Ahora bien, este modelo bidimensional puede aplicarse, sostiene Fraser, a casi todos los ejes de subordinación. En el caso de la sociedad, la dimensión del reconocimiento corresponde al orden de estatus, relacionado con los patrones de valor cultural enraizados en la sociedad, mientras que la dimensión de la redistribución se relaciona con la subordinación de clase económica.

En su primera réplica, Honneth comienza oponiéndose al vínculo entre el reconocimiento y los patrones culturales, que se expresarían en movimientos sociales identitarios. Según él, la presentación de Fraser no solo incurre en una estilización de los movimientos sociales, condicionada históricamente, sino que incluso tiene el riesgo de ignorar formas de sufrimiento social que no han conseguido manifestarse y, de tal forma, reproducir las exclusiones políticas.

Pero esta no es la diferencia fundamental entre la posición de Honneth y la de Fraser. Según el sociólogo alemán, su proyecto de giro en materia de teoría del reconocimiento se debe a las dificultades internas de la Teoría Crítica (lo que se enunciaba anteriormente como el déficit

sociológico de la teoría de la acción comunicativa) y no se debe a razones coyunturales:

> El marco conceptual de reconocimiento no tiene hoy una importancia fundamental porque exprese los objetivos de un nuevo tipo de movimiento social, sino porque ha demostrado que es la herramienta adecuada para desentrañar las experiencias sociales de injusticia en su conjunto (ed. cast., pp. 100-101 y 106).

En marzo de 2005 el propio Honneth dicta las «Lecciones Tanner», esta vez en Berkeley. Las seis conferencias que imparte, reelaboradas y ampliadas, son publicadas al año siguiente, con el título *Cosificación*. Ahora bien, después de la obra de Lukács, es imposible utilizar el término sin un sentido que se refiere tanto a la cosificación de uno mismo como a la cosificación de la realidad objetual, de las relaciones sociales.

La primera mitad del libro se puede sintetizar en el aforismo de Wittgenstein: «El saber se fundamenta en definitiva en el reconocimiento», entendiendo este como un modo «existencial» que está en la base de todas las demás formas. Honneth formula su pretensión de «reactualizar» la teoría de la «cosificación», que Lukács presentó, en 1923, en *Historia y conciencia de clase*. La teoría, en su versión «oficial», explica el establecimiento de una «segunda naturaleza». En relación con la tesis del fetichismo de la mercancía de Marx y el proceso de racionalización de Weber, Lukács considera que la extensión del intercambio de mercancías genera «el *habitus* o costumbre de una conducta meramente observante, en cuya perspectiva el entorno natural, el medio social y los potenciales propios de la personalidad son concebidos solo, de manera indiferente y desapasionada, como algo de índole cósica» (Honneth, 2005: 24). Adviértase que en la reformulación de esta «postura» no solo está enunciada una praxis fallida, frente a la que se podría postular el ideal de una praxis original o «abarcadora», sino que se apunta más allá, al aludir a lo indiferente y desapasionado; por ello, Honneth propone otra versión que, tomando pie en el carácter observante, esto es, propio de quien no toma partido o se mantiene en una neutralidad afectiva, entienda sistemáticamente la cosificación como una forma de interacción. Además, el autor alemán defiende la primacía genética (recurriendo a la psicología) y conceptual (entre otros, con recurso a Sartre) del «reconocimiento» como acto social frente al «conocimiento» individual.

La segunda mitad de *Cosificación* se podría sintetizar en la otra sentencia que, junto con la de Wittgenstein, antepone Honneth a la obra, a saber, la frase de *Dialéctica de la Ilustración*: «Toda cosificación es un olvido». Establecido el carácter fundamental del reconocimiento, Honneth

procede a determinar la «cosificación» como un «olvido del reconocimiento», como un olvido de la preminencia del reconocimiento respecto del conocimiento. Antes de volver sobre el núcleo de la teoría de Lukács, para definir las fuentes sociales de la cosificación, Honneth trata de perfilar la cosificación del mundo objetivo y del propio mundo subjetivo a partir de esa tesis del olvido. Indaga conceptualmente la aplicación de la cosificación no solo al mundo social, sino también al mundo natural y al mundo interior o subjetivo (autocosificación). A diferencia de Lukács, no existe para Honneth una conexión conceptual entre la cosificación social, la natural y la autocosificación, sino que en todo caso esta cuestión es materia de un ulterior análisis empírico.

Honneth considera que se tendrían que identificar las prácticas o mecanismos sociales que provocan semejante olvido, lo que acaece o bien cuando las personas participan de una praxis social en la que la mera observación de los demás se ha convertido tanto en un fin en sí mismo que toda conciencia de una relación social se ha extinguido, o bien cuando se conducen en sus acciones por un sistema de convicciones que fuerza a una negación posterior de este reconocimiento originario.

Recuérdese que Honneth analizaba la «invisibilidad», como forma de desprecio social, en relación con la epistemología del reconocimiento. El nexo entre la patología y la razón crítica está en el centro de la reflexión cuando, como hemos visto, recurrimos a la tradición lukacsiana. Como bien entendió la primera generación de la Escuela de Frankfurt, lo que se dirime en el caso de la «cosificación» no es solo una deficiencia social sino también una patología de la razón. Por ello, no ha de extrañar que al mismo tiempo que Honneth polemiza con Fraser o recupera al filósofo húngaro, vuelva sus ojos a los problemas de la primera generación de la Escuela de Frankfurt y a uno de sus miembros que de manera más radical y desesperanzada había reflexionado sobre el nexo patología-razón: Adorno. El resultado es su conferencia «Una fisonomía de la forma de vida capitalista. Esbozo de la teoría de la sociedad de Adorno», impartida en septiembre de 2003 (Honneth, 2007: 70-92; cf. Honneth y Menke [eds.], 2006).

Se podría entender que, mediante una presentación de tres planos en la teoría social de Adorno, Honneth más bien está vinculando tres líneas de su propio trabajo, o si se prefiere, está levantando acta de la evolución de sus motivos iniciales. Como en otros textos suyos, Honneth parte de una identificación de la intención del pensador que analiza, lo que permite reorganizar su obra. Así presenta los planos del análisis social de Adorno:

a) Una interpretación genealógica de la formación de la «segunda naturaleza», constituida por relaciones vitales cosificadas, rígidas, que ha-

brían sido producidas en el capitalismo. Para esta patogénesis del mundo burgués, Adorno (y Honneth) recurre a la noción lukácsiana de «cosificación».

b) Una «fisonomía» de la realidad social, esto es, una interpretación de determinadas figuras de acción de la realidad social en tanto que resultan comprensibles como configuraciones expresivas, que llegan hasta lo corporal y lo gestual, de la forma de vida capitalista.

c) La exigencia de su transformación social real, que se sigue de la construcción de la figura de la realidad. Adorno defiende que en el sufrimiento físico y en la reacción impulsiva duerme ya el interés en una actividad de la razón ilimitada, que remite a su realización en una forma de vida humana.

Pues bien, si atendemos a la trayectoria de Honneth, esta pluralidad de planos que muestra en Adorno bien podrían organizar su propia evolución. La relación entre el poder, el reconocimiento y los conflictos sociales había proporcionado un instrumental para analizar las patologías sociales, que ha sido comentado hasta ahora. Las formas de desprecio, que se vinculaban con una gramática de los conflictos, se vinculan con una noción de «sufrimiento», no ajena a la reactualización de la *Filosofía del derecho* hegeliana. La apelación a la noción lukacsiana de «cosificación» y su recepción en Adorno invitan a volver sobre ese concepto y engarzarlo con una teoría sobre las patologías de la razón.

Han pasado más de setenta años desde que Max Horkheimer formuló el programa filosófico y sociológico del *Institut* como «Teoría Crítica». Axel Honneth, con no menos obstinación que su maestro Jürgen Habermas o Theodor W. Adorno, continúa trenzando y destrenzando los hilos que penden de aquella consigna tal vez paradójica, cabos que se anudan con las prácticas sociales y que transcurren por no pocos ámbitos del saber. Se trata del esfuerzo urgente de quienes en la sociedad del desprecio advierten la emergencia de la barbarie que ya ha acaecido, y solo se permiten el ejercicio de la razón para escapar de la caverna platónica.

CONVERSACIÓN CON AXEL HONNETH

Francesc Hernàndez y Benno Herzog: Profesor Honneth, en el espacio hispanoparlante, la recepción de la obra de la Escuela de Frankfurt tiene una gran tradición. También sus trabajos son tenidos en cuenta cada vez más. ¿Qué importancia tiene este proceso de la recepción global, y en concreto de manera especial en el ámbito hispanoparlante, para su trabajo?

Axel Honneth: Se podría decir, de una manera completamente general, que ese proceso de transnacionalización de la recepción de la propia obra constituye un acicate para dedicarse de nuevo, una y otra vez, a los presupuestos y a las premisas de las reflexiones que parecen ya concluidas: tan pronto comienza la recepción en otro país, entran en juego nuevas consideraciones y problemas, que dependen frecuentemente de las orientaciones teóricas del universo discursivo nacional; en todo caso, he podido tener esta experiencia en el pasado cuando, por citar un caso, mis ideas en materia de teoría del reconocimiento encontraron objeciones muy diferentes en Italia que, por ejemplo, en el ámbito anglosajón, ya que, en el primer caso, el marxismo desempeñaba todavía un papel importante, mientras que, en el segundo, apenas representa ya un referente teórico. Ciertamente, no se tienen que sobreestimar estas diferencias culturales entre las culturas filosóficas; desde el momento en que también en la filosofía y en la teoría de la sociedad se procede muy rápidamente al proceso de transnacionalización, no son raros los diferentes países en los que se encuentran las mismas teorías de referencia y los mismos nombres de autores. Con España solo he tenido experiencias escasas, aunque he atendido a una serie de estudiantes españoles; por ello, todavía no estoy en disposición de juzgar si la recepción de mi obra

allí encontrará un círculo particular de reflexiones y planteamientos que se transmitan de manera efectiva.

Su obra se ha difundido y ha sido comentada ampliamente más allá del ámbito germanoparlante, y existen muchas exposiciones sobre el tema del reconocimiento. Sin embargo, tenemos la impresión de que muchos comentarios sobre el «reconocimiento» se diría que descuidan la categoría clave de la «lucha». El primer concepto parece ocultar al segundo, aunque es precisamente este el que vincula su trabajo de doctorado con su escrito de habilitación. ¿Se podría esconder en ello un indicio del desvanecimiento de los planteamientos sociológicos y la reducción a la dimensión filosófica en el comentario de su obra?

En primer lugar quisiera decir que estoy muy agradecido por la pregunta, porque en la recepción de mis libros se da efectivamente la tendencia a desatender las reflexiones teóricas sobre una nueva determinación de la lucha social. Originalmente me propuse ajustar de manera aún más potente la argumentación de mis libros a esta dimensión; no solo se trataría de una rehabilitación de la teoría sociológica del conflicto, sino que también me interesaba poner de relieve con ello tanto la dimensión moral como los conflictos sociales. Entretanto he pensado en dedicar en algún momento un pequeño libro a estas ideas soterradas, puesto que hoy día el campo de la sociología del conflicto ha sido casi completamente dominado por los planteamientos de la *rational choice*, frente a los que resultaría todavía mucho más importante poner de relieve la obstinación normativa de las luchas sociales. Lo que ustedes suponen me parece totalmente cierto: la sociología ha sido desposeída de su núcleo filosófico-normativo, que apenas está en disposición de tender puentes hacia la discusión filosófico-moral; y esto es válido también, naturalmente, al contrario, para la filosofía que ha perdido todo contacto con el análisis de la sociedad. Además, en la conciencia pública la sociología se encuentra muy relegada frente a la filosofía respecto a su fuerza explicativa y su riqueza de estímulo, por lo que en mis libros atraen la atención, ante todo, los elementos filosóficos.

¿Significaría esto que la filosofía se ha retirado a su torre de marfil, mientras que la sociología quedaría triturada en una práctica de investigación cotidiana, guiada por proyectos?

No, por lo menos en Alemania sucede actualmente que los defensores de la filosofía se comportan de una manera activa respecto de la

interpretación y con voluntad de intervención, esto es, con tomas de posición con las que intentan influir en la opinión pública política, mientras que la sociología parece retirarse en los asuntos cotidianos a un trabajo menor, relacionado con proyectos. En ella tiene lugar un fuerte impulso a la profesionalización, que se debe esencialmente a la presión de la captación de dinero público y que conduce a un desacoplamiento de los temas práctico-políticos, mientras que en la filosofía el creciente interés por la opinión pública ha conducido a una cierta tendencia a la repolitización; ya no es solo Habermas quien se reviste infatigablemente del papel del intelectual político, porque este papel ha sido percibido hoy por gran número de filósofos alemanes, que utilizan sus competencias especializadas para contribuir a la clarificación de cuestiones morales y políticas. Sin embargo, resulta fatal en este proceso que la asimetría en el grado de profesionalización contribuya a una profundización en la brecha entre la filosofía y la sociología. Los sociólogos apenas muestran interés por la terminología normativa, con la que trabaja la filosofía práctica, porque definen de antemano sus cuestiones empíricas desde un punto de vista pragmático, relativo a la investigación, de manera que, de este modo, apenas desempeña algún papel el estado de cosas normativo o moral. Se echa de menos el tiempo en el que, por ejemplo, Talcott Parsons todavía podía ponerse a desarrollar un concepto normativo de la sociedad, remitiéndose al inventario de la tradición del idealismo alemán.

Desde su confrontación con Foucault en su escrito de promoción, influido fuertemente por Habermas, el autor francés ha desempeñado en sus textos un cierto papel, aunque a veces sea marginal. Sin embargo, la preocupación de Foucault por los mecanismos de inclusión y exclusión, por el biopoder y la gouvernementalité, *presenta ciertos paralelismos con la* patología de lo social. *En este contexto, ¿cómo valoraría el redescubrimiento que se ha llevado a cabo de Michel Foucault respecto de su propia obra? ¿Podría también proporcionar una clave para su proyecto de enfrentarse a la sociología del conflicto y la categoría de lucha?*

Efectivamente, sigo con grandísimo interés esta ola de una nueva preocupación por Foucault, que aplica sobre todo sus escritos y lecciones sobre el cambio del poder gubernamental para conseguir el medio para un análisis de nuestra sociedad actual. Aquí se encuentra un amplio arsenal de instrumentos conceptuales, que pueden resultar de ayuda para investigar la relación entre la praxis del gobierno estatal y las innovaciones científicas; además, las lecciones de Foucault que han sido publicadas póstumamente también han dejado muy claro que tenía a la vista muy

claramente el juego mutuo social entre las técnicas del poder gubernamental y las prácticas de resistencia, como resulta visible en sus escritos. Por otra parte, resulta inherente a esta nueva ola de recepción no solo una cierta tendencia a la unilateralidad sociológica, que se traduce en una burda desconsideración de la tozudez de las esferas sociales de valor, sino que también adolece frecuentemente de carencias e imprecisiones conceptuales, como las que se muestran, por ejemplo, en la ambigüedad del concepto de «biopoder» —sobre este tema, Giorgio Agamben entiende algo completamente diferente a otros autores, que explican en el marco de sus estudios sobre la gubernamentalidad que hoy el poder político está sostenido en su aplicación, sobre todo, por el saber biotecnológico—. En este sentido, resulta aconsejable tomar las propuestas de todos estos estudios con cierta precaución.

Si se observan sus exposiciones sobre el tema del reconocimiento, se puede tener la impresión de que, si nos permite la expresión, se trata de una «sociología negativa del reconocimiento» (o de la lucha). Muchos de sus textos tratan temas como la invisibilidad, la cosificación, las patologías sociales o el desprecio, precisamente como el otro lado del reconocimiento. ¿Estaría usted de acuerdo con esta interpretación?, ¿cómo explicaría este giro «negativista»?

También esta observación me parece correcta, porque mis argumentos son clasificados frecuentemente o bien de psicología moral o bien de filosofía moral, sin que esté contemplada la pretensión sociológica que hay en el núcleo. De hecho, estoy convencido de que resulta aconsejable, en el caso de los análisis sociológicos (o filosóficos) de fenómenos normativos, comenzar por los acontecimientos negativos; pues, en general, están articulados de manera mucho más clara y, por ello, resultan más fácilmente aprehendibles que las manifestaciones o las tomas de posición positivas. La razón sistemática para este estado de cosas se encuentra en que las actitudes a favor permanecen en general implícitas, mientras que las actitudes en contra precisarían de la articulación precisamente porque de otro modo no serían tenidas en cuenta. El caso más evidente, con el que podría aclarar esta circunstancia, es la relación jurídica. Disponemos de derechos subjetivos, de los que generalmente no somos conscientes de manera explícita, salvo en el caso de que les prestemos atención por una lesión de esos derechos. Por ello, me parece teóricamente aconsejable comenzar siempre con fenómenos negativos, para encontrar un acceso a los presupuestos normativos correspondientes; una fundamentación semejante se encuentra, por lo demás, en el excelente libro *The Decent Society* de Avishai Margalit[1], que también procede de manera negativista. Solo posteriormente encontré que Adorno aducía argumentaciones semejantes para justificar su procedimiento negativista; no se trataría, por tanto, de una vinculación consciente con esta vieja tradición de la Escuela de Frankfurt, sino que más bien habría sido empujado en esta dirección por consideraciones independientes.

Usted ha llamado la atención reiteradamente sobre el «déficit sociológico» de la Escuela de Frankfurt. ¿Ha superado su planteamiento en materia de teoría del reconocimiento este déficit sociológico?

Por lo menos puedo decir que con mis consideraciones teóricas quisiera contribuir a la eliminación de ese déficit sociológico; tendría que ser juzgado por otros si he tenido éxito en ello. Con la expresión «déficit sociológico» he querido llamar la atención sobre el hecho de que hay una cierta tendencia en el conjunto de la tradición de la Escuela de Frankfurt a desplazar o a ignorar el núcleo auténtico de lo social, a saber, el hecho de los incesantes enfrentamientos en los órdenes del reconocimiento mutuo; y con mi intento de hacer de nuevo visible este núcleo, me he apoyado en planteamientos muy distintos, que en conjunto deberían contribuir a dejar claro, junto a la presión hacia la integración social mediante el reconocimiento, también el hecho de la conflictividad de tal proceso de integración. En el caso de la vieja generación de la Escuela de Frankfurt, se dio la disposición a reconocer el hecho del conflicto social, incluso aunque su objeto permaneciera frecuentemente como algo confuso. En la obra de Habermas se da, por el contrario, la tendencia a reconocer en la acción comunicativa, en efecto, el mecanismo para la integración social, pero a olvidar en ello la índole controvertida de los respectivos órdenes de reconocimiento. Quisiera integrar mediante mi propuesta ambas perspectivas, es decir, poner de relieve que un miembro de la sociedad solo es integrado en ella gracias a mecanismos de reconocimiento mutuo, pero que estos resultan controvertidos y, por ello, objeto de una lucha por el reconocimiento. Si con esta propuesta he alcanzado lo que quería conseguir, a saber, remediar el déficit sociológico de la Teoría Crítica, solo se mostrará, como dije, más adelante.

La importancia de Jürgen Habermas para su propia obra no se puede ciertamente subestimar. Ahora, poco antes del octagésimo aniversario

1. A. Margalit, *The Decent Society*, Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1996; trad. cast. *La sociedad decente*, trad. de C. Castells, Barcelona: Paidós, 1997.

de Habermas, nos preguntamos si usted señalaría el déficit sociológico como el problema central de la teoría de la acción comunicativa y cómo interpretaría, desde el punto de vista actual, la influencia de Habermas en su propia obra.

El giro de Habermas hacia el análisis de la racionalidad de la acción comunicativa representó para mí, naturalmente, un impulso decisivo, al que debo en general la idea de investigar, en la estela de Hegel, la importancia social y normativa del reconocimiento recíproco. Solo con el tiempo he aprendido a separarme de las amplias ventajas de la teoría habermasiana, hasta que he llegado a la situación de proponer cautelosamente mis propias formulaciones; hoy veo mucho más claramente que, por ejemplo, no estoy realmente de acuerdo con los supuestos básicos de la ética del discurso, porque me parece demasiado formalista y no tiene en cuenta la moralidad interna de las distintas relaciones de reconocimiento; tampoco la contraposición de «sistema» y «mundo de vida» me pareció nunca, como sabrán, convincente, puesto que no toma en consideración la conflictualidad interna del mundo de vida; por lo demás, plantearía de un modo diferente al de Habermas el análisis del mundo de vida humano, a saber, no como una acción orientada al entendimiento, sino con las formas elementales del reconocimiento mutuo. Pero todas estas líneas de demarcación que he añadido entretanto a mi propio planteamiento dicen poco sobre el efecto enorme que ejerció originalmente sobre mí el giro habermasiano hacia el mundo de vida estructurado comunicativamente.

Nos parece también que el modo de proceder de usted se distinguiría fundamentalmente del modo de Habermas. En su obra se enlazan no solo planteamientos filosóficos y sociológicos, sino también otros que provienen de la psicología e incluso del psicoanálisis. Recientemente ha coeditado un libro sobre Bob Dylan. Usted se ha dedicado también no solo al «centro» de la Escuela de Frankfurt (como Adorno o Habermas), sino que descubre, de manera creciente, su «periferia». ¿Se podría decir que, con estos planteamientos tan amplios, redescubre usted conscientemente los elementos fundacionales del primitivo Institut für Sozialforschung, *tal como los expuso Horkheimer?*

En primer lugar, no estoy seguro de que representen adecuadamente el modo de proceder de Habermas. Tampoco él, en el desarrollo de su obra, no se restringe únicamente a la recepción de planteamientos filosóficos y sociológicos, sino que ha hecho uso, después de la etapa de

elaboración de su teoría, de disciplinas y conexiones discursivas completamente diferentes; piensen, por ejemplo, en el papel que desempeñan determinados textos literarios en su *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*; o consideren el papel que atribuyó a la psicología evolutiva en el marco del programa de trabajo del Instituto de Investigación de Starnberg dirigido por él. Pero seguramente es cierto que me he dedicado de una manera mucho más consciente a tomar en consideración, tanto en mi propio trabajo como en el del *Institut für Sozialforschung*, toda la amplitud de las disciplinas y los contextos empíricos, que en la forma de entonces tenían presentes los antiguos representantes de la Escuela de Frankfurt. Así se explica que para mí resulte importante tanto el papel de acuñación cultural de la nueva música de rock como, por ejemplo, responder a los desarrollos más recientes dentro del psicoanálisis y de la psicología evolutiva. La distinción esencial en la manera de proceder de Habermas y la mía deriva del hecho de que yo apoyaría primariamente la fundamentación y el desarrollo de la teoría del reconocimiento no en un análisis del lenguaje; lo planteo, en cierto modo, de una manera más amplia que mi antecesor y maestro, pues, en la tradición de la antropología filosófica, recurro en las investigaciones empíricas a todo aquello que pueda resultar útil para la explicación de la importancia central del reconocimiento recíproco. Precisamente por ello, siempre ha sido importante para mí la «periferia» del *Institut* de Frankfurt, es decir, autores como Walter Benjamin, Erich Fromm o Franz Neumann, porque en ellos se muestran fragmentos de una teoría intersubjetiva del conflicto, que contiene sugerencias sumamente importantes para mi idea de una lucha por el reconocimiento.

En muchos de sus escritos se reconoce una voluntad clara de terciar en los actuales debates políticos, sociales y sociológicos (por ejemplo, la discusión sobre la «sociedad civil», el comunitarismo o la reconstrucción del materialismo histórico). Sin embargo, hemos encontrado pocas referencias a la sociología del riesgo o del cosmopolitismo de Ulrich Beck, a pesar de que, al menos en el ámbito hispanoparlante, los conceptos de «riesgo» y «reconocimiento» se cuentan entre las contribuciones más prominentes de la sociología alemana. Nos gustaría saber más exactamente cómo valora usted el intento de Beck de establecer, con la ayuda de su teoría del cosmopolitismo, una «nueva teoría crítica».

He admirado, siempre desde la distancia, los análisis de mi colega Ulrich Beck. Su capacidad para acuñar conceptos para el diagnóstico de los desarrollos actuales es enorme, y resulta al mismo tiempo impresionante

la celeridad con la que puede abarcar conexiones intrincadas, empíricamente complejas, y llegar al quid teórico. Por lo que respecta a su intento de anunciar una nueva era de la teoría crítica con la idea del «cosmopolitismo», soy más bien escéptico, por dos razones. En primer lugar, este concepto contiene solo una idea conductora normativa, pero no permite reconocer de ningún modo un programa teórico o una tesis de diagnóstico social; tengo serias dudas de que la mera mención de la idea permita ya fundamentar una nueva etapa de la teoría crítica, ya que faltaría para mí, en cierto modo, tanto la conversión en un programa de investigación interdisciplinar, como también el anclaje en una teoría social. Pero esto es solo una parte del problema, porque es más importante para mí el hecho de que albergo dudas respecto a la fuerza de prognosis empírica de la idea de cosmopolitismo: a pesar de todas las tendencias plausibles en la dirección de una transnacionalización de los órdenes políticos, los Estados particulares muestran disponer de una inercia más grande de lo que se podría suponer hasta hace poco. Muchos conflictos internacionales continúan teniendo la forma de una competencia entre Estados particulares por el acceso a las fuentes energéticas o a los nuevos mercados, y el capitalismo ha continuado desarrollándose en la forma de una diversificación de su modelo institucional básico, que estaría representado respectivamente por una serie de Estados particulares colindantes (las variantes del capitalismo escandinava, la de la Europa occidental, la mediterránea, la del Lejano Oriente o la americana de los Estados Unidos); en síntesis, la fórmula del cosmopolitismo amenaza con convertirse en una mera utopía, sin fuerza empírica de análisis y sin la indicación de un programa teórico de investigación.

Para concluir, nos gustaría pedirle que nos diera algunas pinceladas sobre los futuros trabajos que podemos esperar de usted. Además de la confrontación ya mencionada, con la sociología del conflicto, ¿sigue otros hilos?, ¿nos dará una compilación de sus reflexiones hasta el presente en una única obra?

Por el momento, solo puedo soñar con una obra compilatoria, porque me falta tiempo a causa de las tareas institucionales como profesor y en el *Institut*. Pero me planteo, tan pronto como lo permitan las circunstancias, dos proyectos a largo plazo, que, con la forma de libros, proseguirán los hilos centrales de mi trabajo precedente. Por un lado, quisiera desarrollar, sobre la base de mis trabajos en materia de teoría del reconocimiento, y recurriendo a Hegel, un concepto de «eticidad democrática» que debe exponer, en la forma de una teoría de la justicia

pluralista, los distintos modos de reconocimiento institucional que tienen que ser concebidos como premisas intersubjetivas de la democracia. Por otro lado, tengo previsto, junto con mi asistente Martin Hartmann, retomar el análisis desarrollado en nuestro ensayo «Paradojas de la modernización capitalista» y completar un pequeño libro. Para el primer proyecto he puesto ya la primera piedra, con un manuscrito de unas cien páginas; el segundo proyecto lo emprenderemos tan pronto dispongamos de tiempo.

Diciembre de 2007

ANEXO BIBLIOGRÁFICO. LIBROS ESCRITOS Y EDITADOS POR AXEL HONNETH

I. *Libros escritos por Axel Honneth*

Joas, Hans y Honneth, Axel (1980), *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaft* [Acción social y naturaleza humana. Fundamentos antropológicos de la ciencia social], Fráncfort d. M.: Campus.

Honneth, Axel (1985), *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* [Crítica del poder. Etapas de reflexión de una teoría crítica de la sociedad], Fráncfort d. M.: Suhrkamp; ed. bolsillo, 1989. [Los capítulos 1-6 fueron presentados como disertación en la Universidad Libre de Berlín, a comienzos de 1983. Los capítulos 7-9 son posteriores].

Honneth, Axel (1990), *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze* [El mundo desgarrado de lo social. Ensayos de filosofía social], Fráncfort d. M.: Suhrkamp; reed. ampl. Fráncfort d. M.: Suhrkamp, 1999.

Honneth, Axel (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* [La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales], Fráncfort d. M.: Suhrkamp; ed. de bolsillo, 1994; reed., con un nuevo epílogo, 2003. Trad. castellana de Manuel Ballestero, Barcelona: Crítica, 1997.

Honneth, Axel (1994), *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose* [Desintegración. Fragmentos de un diagnóstico sociológico de la época]. Fráncfort d. M.: Fischer. Trad. catalana de Gustau Muñoz, *Desintegració. Fragments per a un diagnòstic sociològic de l'època*, Valencia: Tàndem, 1999.

Honneth, Axel (1999), *Suffering from Indeterminacy. An Attempt at Reactualization of Hegel's Philosophy of Right* [Sufrimiento desde la indeterminación. Un intento de reactualización de la Filosofía del Derecho de Hegel]. *Spinoza Lectures*. Ámsterdam.

Honneth, Axel (2000), *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie* [Lo otro de la justicia. Ensayos para la filosofía práctica], Fráncfort d. M.: Suhrkamp. Trad. castellana parcial en la presente edición.
Honneth, Axel (2001), *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie* [Sufrimiento de indeterminación. Una reactualización de la *Filosofía del derecho* de Hegel], Stuttgart: Reclam. Trad. alemana ampliada de Honneth (1999).
Honneth, Axel (2003), *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität* [Invisibilidad. Estaciones de una teoría de la intersubjetividad], Fráncfort d. M.: Suhrkamp. Trad. castellana parcial en la presente edición.
Honneth, Axel y Fraser, Nancy (2003), *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politischphilosophische Kontroverse* [¿Redistribución o reconocimiento? Una controversia de filosofía política], Fráncfort d. M.: Suhrkamp. Versión inglesa, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Londres/Nueva York: Verso, 2003. Trad. castellana de Pablo Manzano, Madrid: Morata, 2006.
Honneth, Axel (2005), *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie* [Cosificación. Un estudio en materia de teoría del reconocimiento], Fráncfort d. M.: Suhrkamp. Trad. castellana de Graciela Calderón, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires: Katz, 2007.
Honneth, Axel (2007), *Pathologien der Vernunft* [Patologías de la razón], Fráncfort d. M.: Suhrkamp.
Honneth, Axel (2010), *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie* [El Yo en el Nosotros: Estudios sobre la teoría del reconocimiento], Fráncfort d. M.: Suhrkamp.
Honneth, Axel (2011), *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* [El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática], Fráncfort d. M.: Suhrkamp.

II. *Libros editados por Axel Honneth*

Jaeggi, Urs y Honneth, Axel (eds.) (1977), *Theorien des Historischen Materialismus* [Teorías del materialismo histórico], vol. 1, Fráncfort d. M.: Suhrkamp. [Los editores redactan el prólogo, la introducción, las notas previas de cada parte y la bibliografía sobre el tema. Presenta artículos de Urs Jaeggi, Han Jörg Sandkühler, Ernst Engelberg, Rudolf Eifler, Helmut Fleischer, Andreas Wildt, Hartwig Berger, Etienne Balibar, Pierre Vilar, Albrecht Wellmer, Klaus Eder y Rainer Döbert].
Jaeggi, Urs y Honneth, Axel (eds.) (1980), *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus* [Trabajo, acción, normatividad. Teorías del materialismo histórico], vol. 2, Fráncfort d. M.: Suhrkamp. [El libro se presenta como una continuación de Jaeggi y Honneth (1977). Contiene artículos de Urs Jaeggi, György Márkus, Jóhann P. Arnason, Georg Lohmann, Milan Prucha, Piotr Buczkowski, Leszek Nowak y Helmut Fleischer].

Bonß, Wolfgang y Honneth, Axel (eds.) (1982), *Sozialforschung als Kritik. Das sozialwissenschaftliche Potential der Kritischen Theorie* [Investigación social como crítica. Sobre el potencial científico-social de la Teoría Crítica], Fráncfort d. M.: Suhrkamp. [Libro muy semejante a Jaeggi y Honneth (eds.) (1977 y 1980), dividido en tres partes: filosofía y ciencia; política y economía; cultura de masas y socialización. Además de textos de los editores, recoge contribuciones de Norbert Schindler, Martin Jay, Seyla Benhabib, Barbara Brick, Moishe Postone, Giacomo Marramao, Alfons Söllner, Jean Cohen, Jessica Benjamin, Helmut Dubiel y Douglas Kellner].
Honneth, Axel y Joas, Hans (eds.) (1986), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' «Theorie des kommunikativen Handelns»* [Acción comunicativa. Contribuciones a la *Teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas], Fráncfort d. M.: Suhrkamp; reed. ampliada y actualizada, Fráncfort d. M.: Suhrkamp, 2002.
Honneth, Axel y Wellmer, Albrecht (eds.) (1986), *Die Frankfurter Schule und die Folgen*. Referate eines Symposiums der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 10.-15. Dezember 1984 in Ludwigsburg [La Escuela de Frankfurt y sus consecuencias. Ponencias de un simposio de la Fundación Alexander von Humboldt, celebrado los días 10-15 de diciembre de 1984 en Ludwigsburg], Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter.
Honneth, Axel; McCarthy, Thomas; Offe, Claus, y Wellmer, Albrecht (eds.) (1989), *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung* [Consideraciones provisionales en el proceso de la Ilustración], Fráncfort d. M.: Suhrkamp.
Clarke, John (1990), *Jugendkultur als Widerstand: Milieus, Rituale, Provokationen* [Cultura juvenil como resistencia: Medios, rituales, provocaciones], ed. de Axel Honneth, trad. alemana de Thomas y Susi Buttel, Fráncfort d. M.: Syndicat.
Erdmann, Eva; Forst, Rainer, y Honneth, Axel (eds.) (1990), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung* [Ethos de la modernidad. La crítica de Foucault de la Ilustración], Fráncfort d. M.: Campus.
Honneth, Axel (ed.) (1993), *Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften* [Comunitarismo. Un debate sobre los fundamentos morales de las sociedades modernas], Fráncfort d. M.: Campus.
Honneth, Axel (ed.) (1994), *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie* [Patologías de lo social. La tarea de la filosofía social], Fráncfort d. M.: Fischer.
Honneth, Axel (ed.) (2002), *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus. Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie* [Liberación de la responsabilidad. Paradojas del capitalismo actual], vol. 1, Fráncfort d. M.: Campus.
Honneth, Axel y Saar, Martin (eds.) (2003), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, Frankfurter Foucault Konferenz, 2001 [M. F. Balance provisional de una recepción. Conferencia Foucault de Frankfurt], Fráncfort d. M.: Suhrkamp.

Honneth, Axel (ed.) (2005), *Dialektik der Freiheit*, Frankfurter Adorno-Konferenz, 2003 [Dialéctica de la libertad. Conferencia Adorno de Frankfurt], Fráncfort d. M.: Suhrkamp.
Honneth, Axel y Menke, Christoph (eds.) (2006), *Theodor W. Adorno. Negative Dialektik* [T. W. A. Dialéctica negativa], Berlín: Akademie.
Honneth, Axel e Institut für Sozialforschung (eds.) (2006), *Schlüsseltexte der Kritischen Theorie* [Textos clave de la Teoría Crítica], ed. con la colaboración de Sandra Beaufaÿs, Rahel Jaeggi, Jörn Lamla y Martin Hartmann. VS Verlag für Sozialwissenschaften. [El libro presenta comentarios a las obras de los autores más destacados de la Teoría Crítica, ordenados alfabéticamente. Honneth, además de redactar el prólogo, comenta los libros siguientes: Friedeburg, Ludwig von, *Bildungsreform in Deutschland. Geschichte und gesellschaflicher Widerspruch* [Reforma educativa en Alemania. Historia y contradicción social]. Fromm, Erich, *Die Furcht vor der Freiheit* [El miedo a la libertad]. Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns* [Teoría de la acción comunicativa]. Kracauer, Siegfried, *Das Ornament der Masse* [El ornamento de la masa]. Neumann, Franz Leopold, *Angst und Politik* [Miedo y política]].
Honneth, Axel; Kemper, Peter, y Klein, Richard (eds.) (2007), *Bob Dylan. Ein Kongreß. Ergebnisse des internationalen Bob Dylan-Kongresses 2006 in Frankfurt am Main* [B. D. Un congreso. Resultados del Congreso Internacional B. D., 2006, en F. d. M.], Fráncfort d. M.: Suhrkamp.
Honneth, Axel y Rössler, Beate (2008), *Von Person zu Person: zur Moralität persönlicher Beziehungen* [De persona a persona: sobre la moralidad de las relaciones personales] Fráncfort d. M.: Suhrkamp.
Honneth, Axel; Lindemann, Ophelia, y Vosswinkel, Stephan (eds.) (2011), *Strukturwandel der Anerkennung: Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart* [Cambio estructural del reconocimiento: paradojas de integración social en la actualidad], Fráncfort d. M.: Campus.
Kuhlmann, Andreas (2011), *An den Grenzen unserer Lebensform: Texte zur Bioethik und Anthropologie* [En las fronteras de nuestras formas de vida: textos sobre bioética y antropología], ed. de Axel Honneth, Fráncfort d. M.: Campus.

LA SOCIEDAD DEL DESPRECIO

1

CONCIENCIA MORAL Y DOMINIO SOCIAL DE CLASES. ALGUNAS DIFICULTADES EN EL ANÁLISIS DE LOS POTENCIALES NORMATIVOS DE ACCIÓN*

Un problema central en la teoría crítica de la sociedad lo representa la relación entre teoría normativa y moralidad históricamente situada; si la teoría no solo quiere afirmar genéricamente los criterios morales que sirven de base para su crítica de la sociedad, tiene que demostrar formas empíricamente operantes de moralidad, a las que se pueda referir de manera fundamentada. Este problema parecía solucionado mientras se pudiera suponer que la evidencia histórica de la lucha de clases demostraba la existencia de un movimiento social moralmente guiado. El derrumbamiento de esta confianza en la revolución del marxismo es la experiencia clave de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt; ella se vio confrontada con la tarea de una mediación de normas teóricamente fundadas y de una moralidad históricamente operante, en una situación en la que el movimiento obrero políticamente organizado en Alemania ya no existía. Desde Adorno hasta Marcuse, la Teoría Crítica interpreta estos hechos históricos como el resultado de una integración definitiva de los trabajadores industriales en el marco institucional de la sociedad capitalista; las concepciones del «mundo totalmente administrado» o de la «sociedad unidimensional» presentan intentos teóricos de asimilar estas experiencias contemporáneas. Ambos están marcados tan fuertemente por la impresión de un capitalismo integrado por completo, que ya no se atreven a anclar históricamente la moralidad en los conflictos sociales estructurales. Ni Adorno ni Marcuse vuelven a vincular la perspectiva normativa de su crítica social con una moralidad históricamente operan-

* Para la idea original y la estructura argumentativa de este artículo, he aprendido mucho de las conversaciones con Birgit Mahnkopf; a Hans Joas quisiera agradecer su crítica estimulante, que tanto me ha ayudado. (*N. del A.*)

te: Adorno compensó la pérdida de confianza en la revolución dentro de la teoría con una estética filosófica que ve en la obra de arte el lugar históricamente decisivo de discernimientos morales; Marcuse intentó recuperar de forma naturalista la confianza perdida en la revolución mediante una teoría freudiana de la pulsión, que supone que la fuente para la acción emancipatoria hoy operante estaría en una reserva de impulsos eróticos socialmente invulnerables. Por lo tanto, en ambas versiones de una teoría crítica de la sociedad, la exigencia normativa se desprendió de la tarea de un análisis concomitante de los conflictos normativos que resultan socialmente influyentes en la sociedad contemporánea.

Este capítulo bien conocido de la historia de la Teoría Crítica parece superado con la reconstrucción de Habermas del materialismo histórico; en ella, el análisis social está planteado de tal manera que sabe descubrir en las reformas del capitalismo tardío la fuerza empírica de una conciencia moral que está anclada en el proceso de reproducción de la especie misma. Esta versión exigente de una teoría crítica de la sociedad se sirve de una teoría de la evolución que divide el proceso de desarrollo sociocultural en dos dimensiones de racionalización: un proceso de aprendizaje práctico-moral y un proceso de aprendizaje técnico-instrumental; ella aporta el marco lógico para un análisis de la sociedad que tiene que descubrir en los conflictos estructurales de un sistema social las huellas de un movimiento histórico, en el cual el proceso de aprendizaje moral de la especie consigue manifestarse de forma persistente. Este modelo básico teñido por el hegelianismo, donde los discernimientos morales asumen la función históricamente más productiva, proporciona el trasfondo teórico sobre el cual Habermas analiza entonces, también de forma sociológica, los potenciales normativos de acción de la sociedad del capitalismo tardío; como consecuencia de su idea básica teórico-evolucionista, se ve forzado a analizar la capacidad normativa para la transformación social, en forma de una identificación de contenidos de conocimientos práctico-morales. El proceso de aprendizaje normativo de la especie encuentra hoy un nuevo exponente, como insinúa su teoría social, en aquellas vanguardias que, dentro de un clima socioeconómicamente apaciguado, aprenden a reclamar el superávit normativo de la moral universal burguesa y lo desarrollan hacia una ética comunicativa; por ello, ya no son solo de manera consecuente las experiencias de privación social y dependencia económica ligadas al estatus de clase las que hoy día representan la condición para la crítica práctico-moral, sino también las sensibilizaciones ligadas a un proceso de socialización organizado según un modelo cognitivo.

La imagen de sociedad que estas consideraciones toman como base la comparte Habermas con Adorno y Marcuse. El sistema de la sociedad del capitalismo tardío se puede sostener hasta ahora porque el interés práctico-moral de la clase social de los trabajadores asalariados puede ser compensado en gran parte de manera material y puede ser desviado a las vías de una actitud privatista de consumo. El potencial normativo del proletariado parece desecado por el intervencionismo del Estado. Un interés práctico por una forma superior de justicia social se acumula, si se sigue esta premisa, solo en los grupos socialmente privilegiados que, desde una incomprensión, convertida en principio ético, del grado de instrumentalización de la sociedad del capitalismo tardío exigen una sociedad liberada de un dominio superfluo. Por ello, Habermas traduce estas hipótesis en una teoría de las crisis psicológico-sociales, en la que los conflictos práctico-normativos del capitalismo tardío se han trasladado de las líneas de fricción entre las clases sociales a las zonas de experiencia del comportamiento de protesta juvenil. La teoría de las crisis, que debe investigar las condiciones sociales de constitución de la moralidad empíricamente operante, ha perdido aparentemente toda vinculación con la teoría del conflicto de clases.

No quisiera criticar directamente esta teoría de las crisis; de momento puede reclamar muy fácilmente evidencia empírica a su favor. Las cuestiones que quiero examinar en pocas palabras se mueven en la fase conceptual preliminar de una teoría que tiene como misión el análisis macrosociológico de potenciales crítico-normativos de acción. Como parece que esta empresa depende de la precisión categorial con la que la teoría social ilumina los conflictos práctico-normativos de su tiempo, me concentraré en este problema. ¿Cómo —quisiera preguntar de este modo— tienen que ser planteadas las categorías de una teoría social para que, después de todo, sean capaces de descifrar formas de moralidad empíricamente operantes? Mi suposición es que la teoría social de Habermas está constituida de manera tal que tiene que ignorar sistemáticamente todas las formas de crítica social existentes que no sean reconocidas por el espacio público político-hegemónico. Por ello, sigo suponiendo, Habermas se ve forzado a separar estrictamente la identificación de campos de conflictos, que tienen muchas consecuencias desde el punto de vista moral, de su teoría del conflicto de las clases capitalistas. Voy a proceder en tres pasos: 1) en primer lugar, intentaré demostrar que el concepto habermasiano de ideas morales empíricamente operantes no toma suficientemente en consideración las formas de manifestación y las condiciones de expresión de moralidades específicas de clases; 2) quisiera mostrar brevemente que las for-

mas de manifestar el sentimiento de injusticia social también dependen de la eficacia del control social, para señalar, en 3) la consecuencia de estas dos consideraciones, a saber, que muy probablemente, detrás de esta fachada de integración del capitalismo tardío, se halle escondido un campo de conflictos práctico-morales en los que se reproduzcan los viejos conflictos de clases en nuevas formas, ya sea socialmente controladas o altamente individualizadas. Estas consideraciones las entiendo como sugerencias especulativas que aún tienen que ser transformadas para poder ser tratadas mediante preguntas empíricas.

I

A la teoría habermasiana, que quiere fundar la pretensión normativa de una teoría crítica de la sociedad en una ética procedimental del discurso, se le plantea el problema de tener que integrar social e históricamente los principios formales de la moral[1]. Su concepción prejuzga una solución, en la que los portadores empíricos de principios socialmente innovadores de moral son identificados desde el punto de vista del grado ético de sus formas de conciencia y de sus concepciones de la justicia. Quisiera concentrarme en este punto de encuentro entre una ética formal del discurso y una sociología moral orientada empíricamente. Supongo que Habermas tiene que ignorar implícitamente todos aquellos potenciales de acción moral que, si bien no han alcanzado el nivel de juicios de valor elaborados, toman cuerpo en acciones culturalmente codificadas de protesta colectiva o también de «reprobación ética» (Weber)[2], que permanecen mudas; pero ello tendría consecuencias por el modo y manera en que Habermas sondea los conflictos práctico-morales en la actualidad. Para

1. Cf., por ejemplo, S. Benhabib, *Procedural and Discursive Norms of Rationality*, ms., 1980; H. Kitschelt, «Moralisches Argumentieren und Sozialtheorie»: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* XVI/3 (1980), pp. 391 ss.

2. Esta noción, que me parece importante para comprender formas mudas de moralidad, la utiliza Weber para registrar por ejemplo el «freno», la limitación intencionada de la capacidad de trabajo por parte de obreros industriales: M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga, 1972, vol. 2, p. 533 [trad. cast. *Economía y sociedad*, México: FCE, [2]1964, p. 685: «... con frecuencia se produce únicamente una acción comunitaria amorfa. Así ocurre, por ejemplo, en la 'murmuración' de los trabajadores que nos revela la ética del Antiguo Oriente: la desaprobación moral de la conducta mantenida por el jefe de los trabajadores, desaprobación que, en su significación práctica, equivalía probablemente al fenómeno típico que vuelve a manifestarse con creciente intensidad en el moderno desarrollo industrial. Nos referimos al 'freno' o 'tortuguismo' (limitación deliberada de la capacidad de trabajo) impuesto a su labor por los trabajadores en virtud de un acuerdo tácito»].

hacer comprensible la distinción con la que quiero operar, me gustaría conectar con los nuevos intentos de escribir la historia social de las capas inferiores y de los trabajadores industriales[3]. Aquí se ha elaborado la crasa discrepancia entre las ideas de justicia, normativamente justificadas, formuladas en las culturas burguesas de expertos y las vanguardias políticas, por un lado, y la moral social, altamente fragmentada en sí y dependiente de la situación de las clases oprimidas. Las ideas directrices morales que sostienen y acompañan a la protesta de las capas sociales inferiores, rurales y urbanas, se pueden entender entonces, tal como ha intentado George Rudé, como resultado de estos dos sistemas de valores generalizados de manera distinta:

> De estos, el primero es el que llamo el elemento «inherente», tradicional, una suerte de ideología de «leche materna», basada en experiencia directa, tradición oral o memoria popular, y no aprendida escuchando sermones, discursos o leyendo libros. En esta fusión, el segundo elemento es la reserva de ideas y creencias que «derivan» o han sido prestadas de los démás, muchas veces tomando la forma de un sistema más estructurado de ideas, políticas o religiosas, como los derechos humanos, la soberanía popular, el *laissez-faire* y el derecho sagrado a la propiedad, el nacionalismo, el socialismo o las diferentes versiones de justificación mediante la fe... no hay nada semejante a una tabula rasa o a una pizarra vacía en la mente, en la que las ideas nuevas puedan ser injertadas allí donde antes no había idea alguna[4].

Me parece sensato separar este razonamiento del marco teórico-histórico en el que se presenta aquí, y hacerlo fructífero para el análisis sociológico de potenciales normativos de acción; pues nos podemos dejar guiar por la idea de que las estructuras de las sensaciones morales no escritas o ligadas a las experiencias, de las que se compone la auténtica ética social de las capas inferiores, actúan como un filtro cognitivo con el que chocan los sistemas normativos, sean hegemónicos o bien críticos con el dominio. Mientras que estos sistemas normativos, desarrollados en las capas culturalmente cualificadas, contienen representaciones jurídicas relativamente coherentes entre sí y conectadas lógicamente, que elaboran, desde la perspectiva ficticia de un observador neutral respecto a sus experiencias, los principios de ordenaciones sociales justas, la moral social de las capas sociales inferiores presenta un conjunto de rei-

3. Aquí sobre todo: B. Moore, *Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand*, Fráncfort d. M., 1982; G. Rudé, *Ideology and Popular Protest*, Nueva York, 1980 [trad. cast. *Revuelta popular y conciencia de clase*, Barcelona: Crítica, 1981].

4. G. Rudé, *Ideology and Popular Protest*, cit., p. 28.

vindicaciones de justicia reactivas, no armonizado en sí. Es decir, mientras que las representaciones elaboradas de la justicia valoran, dentro de un sistema coherente de relaciones, hechos sociales, la moral social no escrita consiste en desaprobaciones de hechos sociales, vinculados a la situación. Dado que estas valoraciones negativas no están generalizadas en un sistema positivo de principios de justicia, quisiera proponer como título para su sustrato cognitivo, en conexión con Barrington Moore, el concepto de «conciencia de injusticia».

El concepto «conciencia de injusticia» debe subrayar que la moral social de las agrupaciones oprimidas no contiene representaciones independientes de la situación de un orden moral total o proyecciones de una sociedad justa, sino que presenta una sensibilidad altamente susceptible para violaciones de exigencias de moralidad supuestas de manera justificada. Su «moralidad interior», mantenida dentro del complejo de pautas de desaprobación éticas, solo presenta, en cierto modo, el negativo de un orden moral institucionalizado; su potencial históricamente productivo radica en que muestra las posibilidades de justicia, hegemónicamente excluidas, con la fuerza de aquel que está afectado en el curso de su vida. En ellos mismos, estos criterios implícitos de desaprobación moral no son abstraídos hacia un sistema distanciado de normas de acción. Esta deficiencia lógica no está causada, desde luego, por la inferioridad cognitiva de las capas bajas, sino que está basada en las diferencias, que son específicas de las clases, de la presión normativa de los problemas. Las condiciones que quisiera alegar como causas, para la estructura diferente de la conciencia moral de los grupos socialmente oprimidos, son de tipo socio-estructural.

La idea de una consistencia argumentativa de la conciencia moral cotidiana, que insinúan la ética filosófica y en cierto modo también la psicología evolutiva de Kohlberg, ha sido puesta en duda ahora también desde la perspectiva de la teoría de la personalidad: el sujeto de la acción está principalmente demasiado implicado desde el punto de vista emocional en las situaciones por valorar y ha subdividido generalmente su entorno social en demasiados elementos ricos en variantes y que hay que tratar tanto de manera moralmente hábil como estratégica, para que parezca razonable la hipótesis del caso normal de una conciencia moral[5]. No obstante, considero prometedor preguntar por las condiciones socio-estructurales que hacen que las orientaciones morales de los miembros de las capas sociales inferiores no estén afectadas de forma particular por exigencias de consistencia, ya sean institucionales o informales. Para

5. Cf., a título de ejemplo, Döbert, «Was mir am wenigsten weh tut, dafür entscheid ich mich dann auch. Normen, Einsichten und Handeln»: *Kursbuch* 60 (1980), pp. 43 ss.

empezar, algunas primeras consideraciones intuitivas pueden mostrar la plausibilidad de tal hipótesis: en una situación normal, un sistema axiológico coherente no es un componente examinado en el desempeño profesional de las personas que pertenecen a capas sociales sometidas; su actividad profesional les exige raras veces o en ningún caso el dar una visión general, por muy provisional que sea, sobre el conjunto de la vida y de los intereses de toda la sociedad. Es decir, en la rutina cotidiana de estas capas sociales apenas está incorporado algo así como una obligación de despersonalizar las propias normas de acción. Por otro lado, difícilmente se exige una contribución a la dimensión moral del orden social a las personas que pertenecen a categorías profesionales mal o no cualificadas. No se les cree capaces de tener el código lingüístico o cultural para la solución de tales problemáticas. Por consiguiente, la presión total de integrar sus propias normas morales de acción dentro de un sistema consistentemente estructurado y al que se le puedan plantear cuestiones, es mínima para los miembros de las capas sociales inferiores. Una consideración de este estilo es la que ha llevado a Michael Mann, en un ensayo que resultó influyente, a la conclusión, de que «solo aquellos que comparten realmente el poder social necesitan desarrollar valores sociales consistentes»[6]; se pueden introducir sistemáticamente dos argumentos que quitan a esta hipótesis su mero carácter de plausibilidad:

a) Las personas que pertenecen a las clases socialmente oprimidas no están sujetas a ninguna obligación social de legitimación. Mientras que los miembros de las clases socialmente dominantes están obligados normalmente a justificar el orden social que les privilegia, tanto ante sí mismos como ante los otros miembros de la sociedad, las clases dominadas no tienen esta presión de justificación. Si bien su situación social también requiere un sistema cultural de interpretación que haga explicable la desigualdad experimentada y soportables biográficamente las cargas impuestas, no se encuentran, sin embargo, ante la obligación interna y externa de fundamentar los hechos sociales que precisan de justificación dentro de un sistema de valores que está anclado en un principio. Por ello, para los miembros de capas sociales inferiores es mínima la presión por integrar las normas vigentes de acción dentro de un sistema de premisas axiológicas que se propague socialmente más allá.

b) El clima cultural de las clases socialmente oprimidas no coloca las convicciones normativas de sus miembros bajo la presión de la elaboración. Las capas sociales que participan en el ejercicio del poder político

6. M. Mann, «The Social Cohesion of Liberal Democracy»: *American Sociological Review* 35/3 (1970), pp. 423 ss., aquí p. 435.

y económico adquieren también, mediante formaciones altamente cualificadas, como muestra Pierre Bourdieu[7], un monopolio de apropiación de la tradición cultural; con ello, les pertenecen los medios simbólicos para descifrar una tradición moral que estimula y fomenta la integración de las propias normas de acción dentro de un sistema de valores que se propague más allá de la situación. Al mismo tiempo, el medio cultural otorga a las clases dominantes premios sociales por la presentación lo más compleja posible y lo más desindividualizada posible de convicciones normativas, sin que se compruebe la fuerza orientadora de la acción de estas autoimágenes éticas. El medio cultural de las capas sociales inferiores no conoce seguramente un potencial sugestivo comparable para la elaboración de las propias convicciones axiológicas; sus miembros se ven más bien excluidos de la posibilidad de una relativización ética o de una estilización verbal de sus normas de acción mediante procesos de reproducción cultural, organizados de forma escolar[8]. Esto lo pueden probar de forma indirecta investigaciones empíricas que demuestran que miembros de la clase trabajadora que reaccionan seguros a las normas y están éticamente maduros en el trato con los problemas morales de su entorno vital, sin embargo, recurren desorientados a frases normativas estándar cuando se ven confrontados con preguntas sobre los posibles principios axiológicos de un orden social[9].

Estas dos consideraciones, que intentan marcar en bosquejo las condiciones de formulación de la moralidad específicas de las clases, hacen parecer más bien improbable un sistema de valores generalizado, orientado positivamente por normas morales, por parte de las capas y clases socialmente oprimidas. Sus pretensiones morales se mantienen en las formas de la conciencia de injusticia. Por ello, una concepción que se proponga medir el potencial normativo de grupos sociales mediante ideas colectivas de justicia o mediante formas de conciencia moral, deja escapar la moralidad implícita de estas capas y clases. La moralidad inter-

7. P. Bourdieu, «Kulturelle Reproduktion und soziale Reproduktion», en P. Bourdieu y J. C. Passeron, *Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt*, Fráncfort d. M., 1973, pp. 88 ss. [ed. orig. «Fondements d'une théorie de la violence symbolique», en *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, París: Minuit, 1970; trad. cast. *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Madrid: Popular, 2001].

8. *Ibid.*

9. Cf. tanto la investigación citada de M. Mann como también F. Parkin, *Class Inequality and Political Order*, Londres, 1971, cap. III («Class Inequality and Meaning Systems») [trad. cast. *Orden político y desigualdades de clase*, Barcelona: Debate, 1978]; D. Millar (*Social Justice*, Oxford, 1976) excluye completamente consideraciones de este tipo de la parte sociológica de su trabajo.

na de la conciencia social de injusticia se deja leer solo indirectamente, esto es, en los criterios de la reprobación moral de acontecimientos y sucesos sociales, porque ni sus premisas de valor, ni sus ideas de justicia, son transparentes. Bajo esta perspectiva se ofrecen posiblemente como formas de expresión de conciencia social de injusticia toda una serie de acciones sociales a las que parece faltar a primera vista toda intención y dirección normativopráctica. Su análisis se dificulta, eso sí, por la simple circunstancia de que sus modos de manifestación dependen tanto del grado de su organización política como del nivel de su control social; en estos dos puntos de vista me quiero concentrar, como segundo paso, para enlazar con la situación contemporánea.

II

He querido mostrar hasta el momento que las ideas de justicia, con las que los grupos sociales evalúan y enjuician moralmente un orden social, se pueden encontrar en el caso de las capas oprimidas más bien implícitamente en las sensaciones típicas de injusticia, que en principios axiológicos que sean formulables de manera positiva; los criterios de la reprobación moral de sucesos sociales son indicadores más fiables de las expectativas de un orden social justo y bueno que el sistema de valores de las capas sociales inferiores, a menudo convencionalista y raras veces llevado hasta una relación lógicamente satisfactoria. Si estas reflexiones resultaran concluyentes, entonces se mantendría de manera negativa un potencial de expectativas de justicia, demandas de necesidades e ideas de felicidad, dentro del sentimiento de injusticia de los grupos sociales que, aunque por razones socioestructurales no alcance el umbral de esbozos de una sociedad justa, sin embargo puede señalar caminos no aprovechados para el progreso moral. Pero el razonamiento contiene una abstracción doble: por un lado, abstraigo todos aquellos procesos en los que o bien las agrupaciones oprimidas mismas o bien las vanguardias políticas movilizan culturalmente sentimientos colectivos de injusticia y los organizan estratégicamente para aportarlos, en forma de exigencias justificables de justicia, a las confrontaciones políticas; y, por otro lado, también abstraigo que las posibilidades de formular y manifestar sentimientos de injusticia social son limitadas y controladas por los procesos estatales o empresariales, para apartarlas bajo el umbral de la articulación política. Pues bien, me quisiera limitar a este segundo punto de vista, a la dimensión del control social de la conciencia de injusticia; este punto de vista debería dejar claro que los modos de representación de senti-

mientos sociales de injusticia no están libremente a disposición de los sujetos afectados, como se supone demasiado ligeramente, sino que están influidos y codeterminados por los múltiples mecanismos del dominio de clases. La tarea común en estos procesos del control social de la conciencia moral es la de impedir las posibilidades de manifestación de sentimientos sociales de injusticia con tanta antelación que no se atente contra el consenso del dominio social. Por ello, estas técnicas de control presentan estrategias que aseguran la hegemonía cultural de las clases socialmente dominantes, limitando las posibilidades de articular experiencias de injusticia.

A modo de prueba quisiera diferenciar entre procesos de exclusión cultural y procesos de individualización institucional, para describir el mecanismo del dominio normativo de clase. Estos procesos de control social cumplen su tarea de tal modo que limitan o bien las posibilidades de expresión simbólica y semántica, o bien las condiciones espaciales y socioculturales de comunicación para experiencias de privación y de injusticia específicas de clase. El primer proceso tiene como fin eliminar posibilidades de articulación lingüística a los dominados; el segundo apunta a la individualización de la conciencia de injusticia específica de clase:

a) Procesos de exclusión cultural son todas aquellas estrategias que actúan sobre las instituciones de la instrucción pública, los medios de comunicación de la industria cultural o el foro del espacio público político, y que limitan las posibilidades de articulación de experiencias de injusticia específicas de clases mediante el hecho de que les privan de los medios lingüísticos y simbólicos apropiados[10]; paralizan la capacidad de articulación, que es la condición de una tematización de la conciencia social de injusticia que tenga consecuencias. Creo que el análisis del discurso de Foucault, por problemático que me parezca en sus hipótesis básicas, podría ayudar en este punto a seguir con el análisis; para investigar «procedimientos de la exclusión», él parte del hecho de que «no se tiene el derecho a decirlo todo, que no se puede hablar de todo en cualquier circunstancia, que cualquiera, en fin, no puede hablar de cualquier cosa. Tabú del objeto, ritual de la circunstancia, derecho privilegiado o exclusivo del sujeto que habla: he aquí el juego de tres tipos de prohibiciones»[11].

10. Una idea semejante, aunque muy ajustada a la industria cultural, la desarrolla B. Moore bajo el título «Die Enteignung moralischer Empörung», en *Ungerechtigkeit*, cit., cap. 14, 7 (pp. 659 ss.).

11. M. Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Múnich, 1977, p. 7 [trad. según la ed. orig. *L'Ordre du discours*, París: Gallimard, 1971, p. 11; trad. cast. *El orden del discurso*, Barcelona: Tusquets, 1999].

Si adoptamos esta tripartición de procedimientos lingüísticos de exclusión, entonces se pueden descubrir fácilmente en ella tres técnicas sociales, capaces de manipular la articulación de la injusticia social: el sistema lingüístico, enseñado en las agencias de socialización y propagado por los medios de comunicación, que formaliza y despersonaliza hoy día experiencias específicas de grupos y clases de manera tan estricta que aquellas quedan absolutamente fuera del mundo de la comunicación; al mismo tiempo se establecen, hasta incluso se regulan jurídicamente, las situaciones de desaprobación legítima y se estratifican verticalmente los grados de importancia del discurso moral: cuanto más alto es el nivel de educación, mayor peso público tienen las desaprobaciones morales. De este modo, quedan en gran parte al margen del discurso público precisamente aquellos fragmentos del horizonte individual de experiencias que consisten en violaciones y privaciones específicas de clase, y pasan a ser difícilmente defendibles para los individuos. Este proceso bien documentado del robo de la lengua («desverbalización»)[12] está acompañado por el proceso de represión institucional de las tradiciones culturales y de los procesos de aprendizaje político de movimientos sociales de resistencia. La medida en la que están excluidos, por ejemplo, los testimonios simbólicos de la historia del movimiento obrero de la arena pública de la República Federal de Alemania, es un caso patente de lo dicho; así se ha disecado un mundo simbólico lleno de recuerdos y se han destruido tradiciones capaces de crear continuidad. Mecanismos de este estilo se pueden entender como componentes de la exclusión cultural: dañan la capacidad lingüística y simbólica individual y bloquean de esta manera la articulación de la injusticia social.

b) Procesos de individualización institucional son todas aquellas estrategias, estimuladas estatalmente u organizadas empresarialmente, que intentan contener el peligro de un entendimiento comunicativo sobre experiencias compartidas de injusticia específicas de clases o grupos, forzando o promoviendo directamente orientaciones individualistas de acción; destruyen la infraestructura comunicativa, base de una movilización solidaria de sentimientos de injusticia. El instrumental de estas estrategias de individualización es sumamente complejo: va desde premiar sociopolíticamente el tratamiento individualista del riesgo hasta la disposición, a fin de favorecer la competencia, de mercados laborales en el interior de las empresas, pasando por la destrucción, administrativamente organizada, de entornos vecinales. La ideología orientada al rendimiento, fo-

12. Cf., p. ej., el material que presentan O. Negt y A. Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung*, Fráncfort d. M., 1972.

mentada en las instituciones estatales de socialización y que promete hacer depender las oportunidades vitales del éxito profesional individual, refuerza esta individualización. La consecuencia sociocultural de la política social capitalista está bien documentada: si bien el sistema estatal de protección social ha podido disminuir económicamente mucho los riesgos del trabajador asalariado, su forma jurídica de organización en seguros privados ha impedido al mismo tiempo alternativas colectivas de organización e incluso ha individualizado la percepción del riesgo[13]. Si bien el saneamiento de las ciudades en la posguerra, para dar un segundo ejemplo, ha mejorado drásticamente las condiciones de vivienda de los trabajadores, al mismo tiempo ha restringido también, mediante la mezcla social de los nuevos asentamientos urbanos y la privatización arquitectónica de las formas de vivienda, los ámbitos de configuración de formas de espacio público específico de clase[14]. Procesos de este estilo se pueden entender también, y esta es mi tesis, como componentes de una política de individualización que tiene la tarea del control de la conciencia social de injusticia: aísla las experiencias de condiciones sociales de vida y, de esta manera, dificulta la identificación comunicativa de la injusticia social.

La distinción entre los procesos institucionales de desverbalización y de individualización solo debe servir aquí de andamiaje categorial provisional para ilustrar el proceso de control social de la conciencia de injusticia; sin duda está aún incompleto, porque oculta, por ejemplo, las estrategias estatales para satisfacer de manera compensatoria algunas demandas o eliminar de forma simbólica alguna injusticia. No obstante, quisiera ilustrar ante todo una parte de la infraestructura institucional de la legitimidad del dominio capitalista. Como primer paso quise mostrar que las exigencias normativas de las capas sociales inferiores se mantienen más bien, de manera indirecta, en sentimientos típicos de injusticia y no resultan articuladas en ideas de justicia expresadas positivamente; y en este segundo paso he querido mostrar que el sentimiento de injusticia que hacen público algunos grupos sociales no permite extraer conclusiones directas respecto a la dimensión de la injusticia socialmente sentida. Más bien tenemos que considerar procesos de control estatal que, aunque no disuelvan la conciencia de injusticia social, sí que influyen

13. Cf., p. ej., U. Rödel y T. Guldimann, «Sozialpolitik als soziale Kontrolle», en *Starnberger Studien* 2, Fráncfort d. M., pp. 11 ss.; L. Hack e I. Hack, «Bewirtschaftung der Zukunftsperspektive», en *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie* 12, Fráncfort d. M., 1979, pp. 101 ss.

14. Cf., p. ej., W. Tessin, «Stadtumbau und Umsetzung»: *Leviathan* 6 (1978), pp. 501 ss.

considerablemente en el modo en el que se hace pública y en las formas en las que se adquiere experiencia. Espero estar preparado conceptualmente ahora para el tercer paso de mi argumentación.

[I]

He querido mostrar, mediante mi argumentación precedente, la dificultad que supone detectar de forma macrosociológica potenciales morales de acción: teniendo en cuenta las condiciones específicas de clase de formulación de las normas sociales, las pretensiones de moralidad empíricamente operantes solo adoptan a menudo la forma de una conciencia de injusticia relativamente fija, cercana a la experiencia y basada en ideas de justicia inarticuladas y no armonizadas; porque no posee un sistema alternativo igualmente abstracto de normas, esta conciencia de injusticia deja intactas las normas hegemónicas, que son vigentes pragmáticamente, aunque desde luego no sean aceptadas normativamente sus pretensiones de validez. A ello hay que añadir la dificultad de que una conciencia de injusticia socialmente operante pueda estar sometida a un conjunto, históricamente variante, de mecanismos de control que restrinjan sus oportunidades de articulación. Por ello es sumamente problemático recurrir solo a las pretensiones de justicia socialmente manifestadas como indicador de un conflicto normativo empíricamente operante dentro de una sociedad.

Si estas primeras consideraciones suponen el núcleo de las dificultades con las que nos encontramos en el análisis de los potenciales normativos de agrupaciones sociales, entonces quisiera defender la tesis de que hoy día un análisis crítico de la sociedad tiene también su tarea en la identificación de los conflictos normativos ligados a la estructura social de clases, escondidos tras la fachada de integración del capitalismo tardío. Esta afirmación, que tiene adherido algo anacrónico respecto a la despedida inflacionaria del proletariado, solo puedo explicarla, por último, en unos pocos apuntes; quisiera problematizar, sobre la base de la estructura categorial desarrollada tentativamente, la tesis influyente de la lucha paralizada de clases, para luego esbozar hipotéticamente dos zonas en un conflicto social de normas, en gran parte apartadas en la cotidianidad prepolítica, que coinciden en gran medida con las líneas de fricción entre las clases sociales.

La parte esencial de todos los diagnósticos críticos contemporáneos que se desprende de los conflictos normativos sociales del marco de la teoría de clases es la tesis de la lucha de clases institucionalizada

o paralizada. Su idea básica, para la que también se pueden hacer servir algunos trabajos de posguerra de la Escuela de Frankfurt[15], es que el intervencionismo estatal de la época del capitalismo tardío diseca, por así decir, los intereses político-prácticos de los asalariados, mediante compensaciones materiales y la inclusión institucional de la política salarial de los sindicatos; la estabilización del capitalismo tardío se ha conseguido hasta el momento porque las capas económicamente dependientes pueden ser mantenidas en una especie de disposición apática de seguir aseguradas contra el conflicto, mediante beneficios cuantificables (ingresos, tiempo libre) que pueden ser reclamados por vías organizativas. Como consecuencia de esta desmoralización de las pretensiones sociales de las clases oprimidas, el centro normativo del conflicto del cambio social pasa del conflicto de clases a nuevos focos de conflicto que surgen de la sensibilización[16] por privaciones inmateriales de grupos privilegiados respecto al proceso de socialización. El argumento central de esta consideración, que ciertamente queda más bien escondido, lo constituye la suposición de que las experiencias de privación vinculadas a la posición social de clase conducen a pretensiones que pueden ser cumplidas de forma compensatoria mediante recursos conformes con el capitalismo, es decir, con la distribución individual de recursos de tiempo y dinero. Es decir, solo mediante el camino de semejante política estatal de compensación se trasladan los conflictos normativos, que servían como base para la lucha social de clases, a temas tratables tecnocráticamente para el Estado del capitalismo tardío. Ciertamente, no se pregunta en esta cadena argumentativa a dónde ni en qué medida han sido apartadas las exigencias de los trabajadores orientadas normativamente y originadas en experiencias de privación específicas de clase. Supongo que, para poder esquivar esta cuestión, la tesis de la lucha de clases paralizada explica de forma problemática el grado de integración de las sociedades del capitalismo tardío e interpreta de forma reduccionista la estructura capitalista de clases.

En estas concepciones, en primer lugar, desde el reconocimiento fáctico que encuentra en la actualidad la ideología contemporánea legitimatoria, se retroconcluye una asunción normativa, por frágil que sea, de la ideología de justificación del Estado de bienestar, respaldada por argumentos tecnocráticos adicionales: las pretensiones de justicia de las personas que pertenecen a las clases oprimidas pueden ser satisfechas, así se supone, en la medida en que encuentre aprobación normativa la reducción que se proclama de las políticas del capitalismo tardío a estrategias de evitación de crisis. Con ello, esta interpretación del carácter consensual del dominio del capitalismo tardío excluye una interpretación que, basándose en mis consideraciones categoriales previas, sería más plausible: a saber, que, por un lado, los postulados hegemónicos de legitimación solo encuentran una aceptación pragmática[17], sin que su cualidad ética sea en definitiva controlable; y que, por otro lado, el sistema normativo, tácticamente aceptado, de una justicia de distribución proporcional al rendimiento queda expuesto a un escepticismo duradero, que se alimenta de sentimientos de injusticia socialmente controlados de manera sumamente efectiva. Está claro que semejante interpretación asume la carga de la prueba para formas de conciencia de injusticia específicas de clase, respecto a las cuales las normas de legitimación meramente toleradas están expuestas a dudas discretas pero constantes. No puedo dar cuenta empíricamente de esta carga de la prueba, sino solo mediante indicadores para conflictos normativos ligados a la estructura de clases. Antes de que lo intente finalmente, tengo que señalar el otro componente problemático de la tesis de la lucha paralizada de clases, a saber, una interpretación reducida de la estructura capitalista de clases.

En segundo lugar, en estas concepciones, aunque es cierto que se sigue usando el poder de disposición del capitalismo privado sobre los medios de producción como elemento clave de una teoría de clases que tiene que explicar la distribución desigual de oportunidades de vida en el capitalismo tardío, resulta que la noción «oportunidades de vida» misma ha perdido mientras tanto toda su dimensión sociocultural: las oportunidades de vida, distribuidas de forma desigual entre las clases sociales, son reducidas, en esta teoría, a la dimensión de necesidades de vida mensurables en bienes cuantificables. Solo por eso mismo, porque la estructura capitalista de clases es interpretada primariamente como un sistema de bienes de vida distribuidos estructuralmente de manera desigual, se puede comprender la tesis de que una política que suministra de manera preventiva beneficios compensatorios cuantificables a la clase

15. Respecto a la problemática de toda esta parte de la Teoría Crítica, cf. ahora D. Held, *Introduction to Critical Theory*, Londres, 1980, cap. 13.

16. Sobre todo, J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Fráncfort d. M., 1973 [trad. cast. *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Buenos Aires: Amorrortu, 1986]; C. Offe, «Politische Herrschaft und Klassenstruktur», en G. Kress y D. Senghaas (eds.), *Politikwissenschaft*, Fráncfort d. M., 1969, pp. 155 ss.

17. Michael Mann usa la expresión «aceptación pragmática» en el ensayo citado.

oprimida sea capaz de satisfacer las exigencias normativas de esta, puesto que las compensaciones conformes al sistema disolverían de hecho el núcleo de privación de la situación de clase y, de esta manera, desdibujarían las fronteras entre las clases. Esta teoría reducida de las clases ni es concluyente teóricamente ni convence empíricamente[18]; esto es, si en lugar de ella seguimos las sugerencias que proporcionan la noción amplia de «explotación» de Anthony Giddens[19] o la teoría «antropológica» de clases de Johann Arnason[20], entonces no se puede limitar una teoría de clases adaptada al capitalismo a la distribución desigual de bienes materiales de vida, sino que la teoría tiene que ser ampliada a la distribución asimétrica de oportunidades de vida culturales y psíquicas. Me refiero aquí a la distribución clasista, difícilmente mensurable pero no obstante demostrable, de oportunidades de formación cultural, reconocimiento social y trabajo que garantice la identidad. Solo si incluimos, en la perspectiva de una teoría social crítica, esta dimensión de una distribución estructuralmente desigual de bienes de vida inmateriales, por la cual la clase de los trabajadores asalariados, que únicamente dispone de su fuerza de trabajo manual, es afectada acumulativamente, entonces aparecen zonas de conflictos normativos discretamente incorporadas en la vida cotidiana, que se basan en los sentimientos de injusticia. Por ello, la percepción de conflictos sociales normativoprácticos, así lo supongo, depende también de la profundidad de la teoría de clases que sirve de base. Me circunscribiré a dos apuntes hipotéticos para señalar los frentes de un conflicto de clases apartado bajo el umbral de articulación del espacio público político: estos se guiarían por la convicción de que los componentes elementales de la «proletariedad» social, es decir, la corporalidad y la determinación por fuerza ajena del trabajo realizado, no han perdido su significado en cuanto eficaces para la experiencia, a pesar de todo el aumento, históricamente incomparable, del

18. Contra esto se presenta desde luego la teoría de la disparidad, sugerida sobre todo por Claus Offe, véase, por ejemplo, C. Offe, «Politische Herrschaft und Klassenstrukturen», cit.; pero me parece ahora bien documentada empíricamente una relación mucho más estrecha entre situación social de clase y perspectivas culturales de vida de lo que afirma la teoría de la disparidad; para la República Federal de Alemania véase, por ejemplo, la exposición de K. U. Mayer referente a la propuesta de categorías de Giddens, «Ungleiche Chancen und Klassenbildung»: *Soziale Welt* XXVIII (1977), pp. 466 ss.

19. A. Giddens, *Die Klassenstruktur fortgeschrittener Gesellschaften*, Fráncfort d. M., 1979, pp. 155 ss. [trad. cast. *La estructura de clases en las sociedades avanzadas*, Madrid: Alianza, 1996].

20. J. P. Arnason, «Marx und Habermas», en A. Honneth y U. Jaeggi (eds.), *Arbeit. Handlung. Normativität. Theorien des Historischen Materialismus* II, Fráncfort d. M., 1980, pp. 137 ss.

nivel de vida de los trabajadores[21]. Supongo que tanto en las luchas por el reconocimiento social, en gran parte individualizadas, como en las luchas laborales cotidianas, que se realizan prácticamente sin público, se esconden testimonios de una desaprobación moral del orden social existente. Si bien estas luchas poseen el potencial de pretensiones de justicia capaces de ser universalizadas, porque ilustran de forma indirecta las asimetrías socialmente establecidas, constituyen de hecho, en tanto que no adoptan políticamente la forma de exigencias que son capaces de efectuar una fundamentación, la base de convicciones con amplias variaciones, desde el conservadurismo anticapitalista hasta las actitudes críticas con el capitalismo:

a) La existencia de una sociedad de clases basada en las oportunidades desiguales de los agentes de producción particulares en el mercado, pero vinculada ideológicamente al éxito de la formación individual, tiene como consecuencia una duradera distribución desigual de las posibilidades sociales de reconocimiento. Las posiciones muy distintas de las profesiones están sujetas informal e institucionalmente a un sistema hegemónico de valoración que adscribe oportunidades de respeto y grados de inteligencia. Esta distribución desigual de dignidad social limita la oportunidad de autoestima individual, como han podido mostrar Richard Sennett y Jonathan Cobb en su impresionante estudio sobre «The Hidden Injuries of Class» [Las heridas ocultas de clase][22], para los grupos profesionales inferiores, sobre todo los ocupados manualmente. Las reacciones prácticas a estas experiencias cotidianas de injusticia representan, mientras falte el medio que apoye la identidad de un movimiento colectivo, intentos replegados a la privacidad de la acción prepolítica, e incluso al mundo aislado de las ideas, como, por ejemplo, los intentos de revalorizar la propia actividad laboral y de desvalorizar simbólicamente las formas socialmente más elevadas de trabajo; es decir, intentos de construcción individual o específica de un grupo de una «counterculture of compensatory respect» [contracultura de respeto compensatorio]. Estos intentos, no coordinados y en gran parte mudos, de ganar de nuevo prestigio, a los que apunta también la noción de Bourdieu de «distinción cultural», sirven de base a una conciencia susceptible a la injusticia, que reclama implícitamente una redefinición de la dignidad humana.

21. Cf. el estudio altamente estimulante de J. Mooser, *Arbeiterleben in Deutschland 1900-1970*, Fráncfort d. M., 1980.

22. R. Sennett y J. Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, Nueva York, 1973; cf., respecto al concepto completo, también W. J. Goode, *The Celebration of Heroes. Prestige as a Control System*, Berkeley, 1978, cap. 6.

b) La sociedad capitalista clasista no solo determina el modo y la tarea del trabajo profesional individual, sino que participa en la decisión sobre el grado de libertad y el grado de control de cada una de las actividades laborales. Los miembros de las clases socialmente oprimidas, que ocupan los rangos más bajos en el sistema empresarial de dominio, están forzados a desarrollar actividades laborales con poca iniciativa y monótonas. En el curso de la taylorización, la política capitalista de producción ha separado el proceso de trabajo de todo conocimiento técnico del trabajador, ha aislado la planificación técnica del trabajo manual y, sobre la base de este monopolio organizado del conocimiento, ha sometido todo el proceso laboral a un control minucioso. A estas experiencias, de una expropiación sistemática de su actividad laboral[23], responde un sistema de infracciones y violaciones de reglas que se ha vuelto cotidiano, en el que los trabajadores intentan mantener informalmente el control sobre la producción empresarial. Por ello, la política de las empresas capitalistas está acompañada de un proceso contrario, en el que los trabajadores intentan aplicar un conocimiento superior sobre el trabajo específico de su puesto de trabajo, como medio informal de resistencia práctica[24]. Quisiera interpretar estas luchas laborales, que se encuentran por debajo del umbral de los conflictos normativos reconocidos públicamente, como indicio de una conciencia de injusticia que reclama implícitamente el derecho a la organización autónoma del trabajo.

Estas consideraciones breves y justamente especulativas, que prescinden de una manera apenas admisible de todas las características específicas de grupos y género, tienen un carácter ilustrativo; solo deben señalar la dirección a la que apuntan mis consideraciones categoriales para ayudar a preparar investigaciones empíricas del lado público del conflicto de la lucha de clases, en gran medida políticamente institucionalizada. Creo que un análisis que hiciera justicia a la realidad en las relaciones capitalistas de clases, tendría que trazar sus conceptos básicos de tal manera que pudieran, después de todo, captar el potencial normativo de agrupaciones socialmente oprimidas. A este fin

23. Sobre esto, H. Bravermann, *Die Arbeit im modernen Produktionsprozeß*, Nueva York/Fráncfort d. M., 1977; cf. también A. Honneth, «Arbeit und instrumentales Handeln», en A. Honneth y U. Jaeggi (eds.), *Arbeit, Handlung, Normativität*, cit., pp. 143 ss.

24. Cf. R. W. Hoffmann, «Die Verwissenschaftlichung der Produktion und das Wissen der Arbeiter», en G. Böhme y M. v. Engelhardt (eds.), *Entfremdete Wissenschaft*, Fráncfort d. M. 1979, pp. 229 ss.; véase también R. W. Hoffmann, *Arbeitskampf im Arbeitsalltag*, Fráncfort d. M./Nueva York, 1981.

debe servir la noción de la conciencia de la injusticia. Quiero mantener abierta la teoría social crítica para los conflictos normativos reprimidos socialmente, en los que las clases oprimidas llaman la atención sobre las restricciones estructurales de las pretensiones de justicia, es decir, sobre los potenciales hasta ahora no aprovechados del progreso histórico[25].

25. Entretanto, he desarrollado sistemáticamente estas consideraciones, mediante el intento de hacer aprovechable para la teoría social con contenido normativo pleno el concepto temprano de Hegel de la «lucha por el reconocimiento», en A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Ein Theorieprogramm im Anschluß an Hegel und Mead*, Fráncfort d. M., 1992. [Esta nota, añadida a la reedición del artículo en A. Honneth, *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Fráncfort d. M.: Suhrkamp, 1990, y que se mantiene en la reed. en A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Fráncfort d. M.: Suhrkamp, 2000, cita como subtítulo de la obra *La lucha por el reconocimiento* «Ein Theorieprogramm im Anschluß an Hegel und Mead» (Un programa teórico en conexión con Hegel y Mead), tal vez porque entonces no se había editado efectivamente el libro. En la edición de 1992, apareció con el subtítulo «Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte» (Sobre la gramática moral de los conflictos sociales) (*N. de los T.*)].

2

PATOLOGÍAS DE LO SOCIAL: TRADICIÓN Y ACTUALIDAD DE LA FILOSOFÍA SOCIAL

Como todos los campos del conocimiento teórico, también la filosofía ha estado sometida, en los últimos doscientos años, a un proceso de diferenciación que ha llevado al surgimiento de una multitud de subdisciplinas y áreas específicas. Aunque todavía hoy día los planes de estudio y los textos introductorios están dominados por la tripartición clásica de filosofía teórica, filosofía práctica y estética, en la práctica de la actividad académica nos hemos acostumbrado ya desde hace mucho a divisiones de tareas que difícilmente se ajustan al viejo esquema. Sobre todo en el campo de la filosofía práctica, originalmente una disciplina que solo abarcaba la ética y la filosofía del Estado y del derecho, el desarrollo actual ha llegado a producir una multitud de disciplinas, dentro de las cuales las fronteras entre los diferentes campos de conocimiento comienzan a ser cada vez menos claras; hoy día, casi nadie sabe decir con seguridad por dónde discurren las líneas de división entre la filosofía moral, la filosofía política, la filosofía de la historia o la filosofía de la cultura.

En este terreno de difícil orientación, la filosofía social en el espacio germanoparlante ha adoptado, cada vez más, el papel de una disciplina residual. Indeterminada en su relación con los campos vecinos de conocimiento, según las necesidades desempeña unas veces la función de una organización de tutela, superpuesta a todas las disciplinas parciales orientadas hacia la práctica; otras veces, la función de una pieza normativa, complementaria de la sociología que procede empíricamente; y finalmente, en otras ocasiones, desempeña la función de una operación de interpretación que se plantea como un diagnóstico contemporáneo[1]. En cam-

1. Así, por ejemplo, en el artículo «Sozialphilosophie», en A. Diemer e I. Frenzel (eds.), *Philosophie. Fischer-Lexikon*, Fráncfort d. M., 1967, pp. 301 ss.

bio, desde los tiempos del primer utilitarismo, se ha desarrollado en los países anglosajones una noción de filosofía social que se aproxima en buena medida a lo que aquí [en Alemania] se agrupa bajo la denominación de «filosofía política». Ahí están en el centro las cuestiones normativas que se suscitan en aquellos puntos donde la reproducción de la sociedad civil depende de intervenciones estatales (ordenación de la propiedad, práctica penal, asistencia sanitaria, etc.)[2]. Aunque este establecimiento del concepto tiene la gran ventaja de fijar de forma relativamente clara las tareas, está acompañado necesariamente del inconveniente de una cierta pérdida de identidad: la filosofía social ya no posee un ámbito objetual autónomo o un planteamiento de cuestiones distintivo, sino que se ha convertido en una especie de vía lateral de la filosofía política.

Si se examinan estas dos tendencias de desarrollo en conjunto, se puede ver sin grandes dificultades que la filosofía social se encuentra hoy en una situación precaria: mientras se teme que se convierta, en el espacio germanoparlante, en una disciplina confusa por la distensión de su campo de tareas, en los países anglosajones ya se ha tornado, por la restricción de sus campos de tareas, en una subdisciplina de la filosofía política, de tal manera que parece que ya no tiene rasgos propios. Para poder contrarrestar ambas amenazas, a continuación quisiera desarrollar la tesis de que la filosofía social trata sobre todo de la identificación y discusión de aquellos procesos de desarrollo de la sociedad que se pueden entender como desarrollos deficientes o perturbaciones, es decir, como «patologías de lo social».

En el texto que sigue se emprenderá el intento de poner de relieve las pretensiones y tareas de una filosofía social determinada de esta manera, hasta el punto en el que se muestre con suficiente claridad su relación con las disciplinas vecinas. Quisiera proceder de manera que, mediante un retroceso histórico, primero deje al descubierto los contornos de aquella tradición de pensamiento en la que se ha formado una noción de la filosofía social que la identifica con la tarea de un diagnóstico de desarrollos sociales deficientes. Aunque no por el nombre pero sí por el asunto, con la crítica de la civilización de Jean-Jacques Rousseau da comienzo una reflexión filosófico-social que trata de debatir, con conceptos como «discordia» o «alienación», los criterios éticos mediante los cuales se pueden captar como patologías determinados procesos de desarrollo de la modernidad (I). Esta línea de tradición experimenta un significativo enriquecimiento gracias al surgimiento de la sociología, ya que desde entonces la reflexión teórica tiene que orientarse a los resultados de la investigación empírica; por ello, en un segundo paso, partiendo de los padres fundadores de la sociología, se examinará cómo la filosofía social se desarrolló en nuestro siglo hasta aquellos grandes proyectos que intentaron asumir la experiencia histórica del fascismo y del estalinismo (II). Finalmente, en un tercer paso, los resultados de este repaso histórico permitirán esbozar a grandes rasgos las exigencias teóricas y el planteamiento específico de la filosofía social: ella depende de criterios de índole ética, ya que su tarea elemental es diagnosticar procesos de desarrollo social que se tienen que entender como un menoscabo de las posibilidades de «buena vida» de los miembros de la sociedad. Por lo tanto, a diferencia de la filosofía moral por un lado y de la filosofía política por el otro, la filosofía social se puede entender como una instancia de reflexión, dentro de la cual se discuten criterios para formas exitosas de la vida social (III).

2. Véase, por ejemplo, J. Feinberg, *Social Philosophy*, Englewood Cliffs, N.J., 1973; G. Graham, *Contemporary Social Philosophy*, Oxford, 1988; en el espacio germanoparlante se ha adherido a esta definición M. Forschner, *Mensch und Gesellschaft. Grundbegriffe der Sozialphilosophie*, Darmstadt, 1989.

I. DE ROUSSEAU A NIETZSCHE: LA GÉNESIS DEL PLANTEAMIENTO FILOSÓFICO-SOCIAL

Aunque fue Thomas Hobbes quien a mediados del siglo XVII dio el nombre a la disciplina[3], la filosofía social en sentido propio no fue fundada hasta cien años después por Jean-Jacques Rousseau. Bajo el título de *social philosophy* [filosofía social], Hobbes se había interesado por las condiciones jurídicas bajo las cuales el Estado absolutista podía ganar el grado de estabilidad y autoridad necesario para la pacificación de la guerra civil religiosa. Su propuesta de solución en la construcción contractual del *Leviatán* estaba basada única y exclusivamente en la pregunta, tomada como punto de vista directriz, de cómo, bajo la premisa social de conflictos de intereses omnipresentes, podía ser asegurada la mera supervivencia del orden estatal. Cuando Rousseau, a mediados del siglo XVIII, se puso a redactar su *Discurso sobre la desigualdad*, ya le resultaba casi indiferente este punto de vista; a él le interesaban menos las premisas bajo las cuales la sociedad burguesa era capaz de mantenerse, que las causas que llevarían a su degeneración. En los cien años que median entre ambos planteamientos, el proceso de la modernización capitalista había avanzado hasta tal punto que se había podido formar en las sombras del Es-

3. Th. Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Fráncfort d. M., 1984 [trad. cast. *Leviatán: La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Madrid: Alianza, 2004].

tado absolutista una esfera civil de autonomía privada; en el interior de un espacio público protoburgués, que en Francia incluía a los miembros ilustrados de la nobleza y que no tenía ninguna posibilidad de influencia política, fue donde se ensayaron aquellas formas de comportamiento que más tarde iban a proporcionar el marco del mundo de vida tanto para las instituciones democráticas como para el comercio capitalista[4]. Así se manifestaba una forma de vida social que para Hobbes todavía no había sido perceptible como tal: bajo la presión creciente de la competencia económica y social surgieron prácticas de acción y orientaciones que estaban basadas en el engaño, el fingimiento y la envidia. Fue en la forma de vida surgida con aquellos modelos de comportamiento en la que Rousseau se fijó con la sensibilidad extremada de un paseante solitario. Le interesaba en ella, sobre todo, si en conjunto todavía contenía las condiciones bajo las que los hombres pueden vivir una vida buena y exitosa. Con el cambio del punto de vista que, de este modo, efectuó Rousseau frente a Hobbes, fue encaminado el proyecto moderno de una filosofía social, en sentido propio; a diferencia de la filosofía política, él ya no preguntaba por las condiciones de un orden social correcto o justo, sino que exploraba las limitaciones que la nueva forma de vida impone a la autorrealización del ser humano.

Ya en un escrito publicado cinco años antes de su *Discurso sobre la desigualdad* en Ginebra, Rousseau se dejaba guiar por tal planteamiento filosófico-social: el concurso de la Academia de Dijon sobre «Si el restablecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido a depurar las costumbres», le dio por primera vez la posibilidad de resumir sus pensamientos críticos con la civilización en un pequeño tratado[5]. El texto, que es muy enfático pero no tiene una argumentación concluyente, contiene ya el esbozo de todas aquellas observaciones que más tarde se convertirían en material para la teoría elaborada por Rousseau: el desarrollo civilizador está acompañado por un proceso de refinamiento de las necesidades que expone al ser humano a la dependencia de codicias generadas artificialmente y, por tanto, le priva cada vez más de su libertad original; además, el desprendimiento de la seguridad del comportamiento próximo al natural provoca una corrupción de las virtudes públicas, porque, con la división del trabajo que se torna necesaria, también aumenta la necesidad de la distinción mutua, con lo que al final predominan la soberbia, la coquetería y la hipocresía; y las artes, al igual que las ciencias, toman finalmente en este proceso tan solo el papel de instancias de refuerzo, porque proporcionan nuevas posibilidades de expresión a la propensión individual a la ostentación[6]. La respuesta negativa, a la que de este modo llega Rousseau respecto a la cuestión de la convocatoria, no incluye apenas indicaciones sobre los criterios que tiene a disposición para su valoración crítica. Aunque el texto explica categóricamente que deben ser los campos de la libertad individual y de la virtud pública aquellos gracias a los cuales se pueda medir la calidad moral de la vida social, queda en gran parte sin aclarar cómo se deberían imaginar las formas ideales de ambas esferas para poder afirmar una «pérdida» o un «decaimiento» en comparación con ellas. Por supuesto Rousseau tiene presente en las partes en las que lamenta el decaimiento de las virtudes públicas, como término de comparación, aquel espacio público político que él, como muchos de sus contemporáneos, creía realizado en la *polis* antigua. No obstante, allí donde critica el proceso de aumento de necesidades porque parece acompañado de una pérdida de libertad individual, se guía por el ideal de un estado prehistórico, en el que el ser humano debió haber vivido en una situación natural de autosuficiencia. El dilema así esbozado siguió en vigor hasta que Rousseau presentó en su *Discurso sobre la desigualdad* una versión de su crítica de civilización esencialmente ampliada y también entonces teóricamente sustanciosa[7]. En este tratado, de nuevo originado por una convocatoria de la Academia de Dijon, las tensiones entre el criterio de valoración histórico y antropológico se hallan resueltas a favor de la segunda opción: ahora es una forma determinada, esto es, una forma natural de la autorrelación humana, la que actúa de punto de referencia crítico en el diagnóstico del modo de vida moderno.

Aunque la nueva convocatoria de la Academia pregunta, esta vez, por las causas que habrían conducido a «condiciones desiguales entre los seres humanos», Rousseau la utiliza, de nuevo, para una crítica no solo de la injusticia social, sino de toda una forma de vida. Ya la es-

4. Cf. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Darmstadt/Neuwied, 1962, cap. III, 8 y 9 [trad. cast. *Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*, Barcelona: Gustavo Gili, ²2004].

5. J.-J. Rousseau, «Abhandlung über die von der Akademie zu Dijon gestellten Fragen, ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen habe», en *Sozialphilosophische und politische Schriften*, Múnich, 1981, pp. 9 ss. [trad. cast. «Discurso sobre las ciencias y las artes», en *Escritos de combate*, Madrid: Alfaguara, 1979, pp. 1-32].

6. Cf. el muy buen resumen que Robert Spaemann ha proporcionado, teniendo en cuenta los motivos cristianos y platónicos: *Rousseau – Bürger ohne Vaterland*, Múnich, 1980, pp. 40 ss.

7. J.-J. Rousseau, «Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen», cit., pp. 41 ss. [trad. cast. cit., pp. 123-210].

tructura formal de su escrito deja claro que él, entretanto, ha rendido cuentas también, y de forma considerablemente diferenciada, con los problemas metódicos de una crítica de la civilización. En la primera parte de su argumentación esboza con líneas enérgicas e incluyendo informaciones empíricas, una imagen del estado de naturaleza de los seres humanos, que le sirve en la segunda parte como trasfondo rico en contrastes, ante el cual las patologías de la forma de vida moderna destacan de manera especialmente clara. Así, en la mera disposición, se puede identificar ya fácilmente que Rousseau quiere tomar los criterios para su diagnóstico crítico de un estado que tiene que haber existido antes de todo desarrollo social. Ciertamente, respecto a la construcción elegida por él, queda poco claro hasta el día de hoy qué exigencias metódicas deben estar vinculadas con este esbozo de la forma natural de vida. Dada la multitud de resultados de investigaciones contemporáneas a las que su estudio se refiere en la primera parte, sería lógico suponer a Rousseau el objetivo científico de proporcionar una teoría empíricamente sustanciosa. Pero el resultado parcial e incluso muy exagerado de su exposición dice mucho a favor de la hipótesis, probablemente sostenida mayoritariamente, de que se trata del intento de una idealización metódicamente consciente y que, sobre todo, cumple con la tarea de presentar un contraste exacto[8]. Rousseau centra su esbozo del estado de naturaleza en dos cualidades originales del ser humano, cuya existencia no puede ser cubierta de ningún modo por las fuentes usadas: según este esbozo, el sujeto humano, antes de haber crecido desde la forma de vida natural en el curso de la socialización, estaba marcado por el impulso de autoconservación y por la capacidad de compasión. Con la primera capacidad, el *amour de soi* [amor de sí], se refiere a poco más que al mínimo de autofijación narcisista, necesario para la supervivencia individual en un medio ambiente hostil; en cambio la segunda característica, la *pitié* [piedad, compasión], caracterizaría el afecto natural con el que reaccionan los seres humanos y en menor medida también los animales en cuanto ven sufrir a sus congéneres. Según Rousseau, estos dos impulsos se limitan entonces mutuamente, de tal manera que la lucha por la supervivencia en el estado de naturaleza solo puede tomar la forma atenuada de un dejar hacer generalizado. En contra de Hobbes, insiste en que, en ese pun-

8. Cf., por ejemplo, N. J. H. Dent, «State of Nature», en el excelente diccionario editado por él: *A Rousseau Dictionary*, Oxford, 1992, pp. 232 ss.; G. Figal, «Rekonstruktion der menschlichen Natur. Zum Begriff des Naturzustandes in Rousseaus 'Zweitem Discours'»: *Neue Hefte für Philosophie* 29 (1989), pp. 24-38.

to, el sentimiento de piedad pone constantemente trabas morales al impulso de supervivencia, sin ahogar por otro lado completamente su función necesaria para la reproducción[9].

Sin embargo, no es aquel elemento de una moralidad apoyada por un impulso, el que Rousseau considera, desde el punto de vista ético, como la particularidad central del estado de naturaleza construido por él. Ciertamente ahora, en su crítica de la civilización, la compasión desempeña a nivel antropológico el mismo papel que antes había asumido a nivel histórico el conjunto de vida moral de la *polis*, como muestra la noción de «virtud natural», usada a menudo; el planteamiento de su diagnóstico filosófico-social está anclado de manera tan completa en la existencia prehistórica del ser humano que incluso las virtudes públicas se han convertido en un hecho de la naturaleza. Pero lo que Rousseau pone realmente en el centro de su imagen del estado de naturaleza, solo se explica al final de su tratado. Ahí se encuentra en un resumen apasionado, brillante en cuanto al estilo, la indicación de que el ser humano habría vivido antes de toda socialización «en sí mismo»[10]. Esta formulación discreta da la clave tanto para la imagen que tiene Rousseau del estado de naturaleza como para la intención ética de su crítica de la civilización, porque perfila la forma de autorreferencia individual que ve convertida en su contrario en la sociedad burguesa de su tiempo.

Lo que Rousseau tiene presente cuando dice de la vida humana que se lleva a cabo «en sí misma» es el resultado directo de su premisa metódica de un aislamiento de gran alcance en el estado de naturaleza: dado que el ser humano debía de haber vivido en él independientemente de compañeros de interacción, orientaría su acción únicamente por motivos que habrían surgido sin la referencia a las expectativas de otras personas. Esto significa, de forma positiva, que los sujetos se mueven bajo circunstancias naturales con la seguridad de su propia volición; sin ser desviados por ninguna orientación performativa, vivirían su vida con la tranquila certeza de querer solo aquello que sus necesidades naturales les aconsejan. No se entra aquí en cuánto revela este ideal de existencia sobre el destino particular de Rousseau[11]. Lo que resulta de importan-

9. J.-J. Rousseau, «Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen», cit., p. 83 [trad. cast. cit., pp. 173 ss.].

10. *Ibid.*, p. 123. [trad. cast. cit., p. 209].

11. Es digno de leerse en este contexto, sobre todo, J. Starobinski, *Rousseau. Eine Welt von Widerständen*, Múnich, 1988 [ed. orig. *Jean Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, París: Gallimard, 1971; trad. cast. *Jean Jacques Rousseau. La trasparencia y el obstáculo*, Madrid: Taurus, 1983].

cia aquí es más bien el hecho de que el modelo de una autorreferencia totalmente monológica suministra el criterio ético en el cual Rousseau basa su valoración del proceso de civilización. Por ello, hay que diferenciar entre una capa externa de la crítica y un núcleo filosófico-social más profundo. En un primer nivel, en el nivel, en cierto sentido, oficial, que cumple con la tarea de responder a la pregunta de la convocatoria, Rousseau perfila con la perspicacia de un sociólogo temprano, en qué medida el abandono del modo de vida natural ha tenido que conducir al surgimiento de desigualdades sociales; pero interpreta a la vez el mismo proceso en un segundo nivel, más bien oculto, como el punto de partida de un proceso mediante el cual el ser humano era empujado a una relación de autoalienación. En ambos casos, el desmoronamiento de la autorreferencia monológica es lo que abre paso para el desarrollo criticado, pero la importancia de este suceso cambia según el enfoque con el que Rousseau emprende su diagnóstico crítico.

Sobre la base de la descripción que Rousseau había proporcionado del estado de naturaleza, solo resulta consecuente si hace coincidir su final con el primer paso de socialización; es decir, si la forma de vida natural del ser humano está caracterizada por un tipo de autorreferencia individual, libre de todas las orientaciones intersubjetivas, entonces aquella ya tiene que comenzar a disolverse en el momento en el que surgen relaciones elementales de comunicación con la familia o la unión del clan. Aunque las explicaciones que Rousseau ofrece para el surgimiento de estas formas de socialización sean insuficientes, con ello considera finalizado definitivamente el estado de naturaleza del ser humano. Las consecuencias para el comportamiento individual, que resultan de esta situación vital transformada, son explicadas al lector en un razonamiento cuya agudización negativista no está libre de afectos personales: en el momento en que los sujetos se tienen que referir el uno al otro, tal como es el caso con el surgimiento de las primeras relaciones de interacción, se desplaza inevitablemente hacia afuera el punto de orientación de su acción. En vez de seguir los consejos de las propias necesidades naturales, se dirigen por las expectativas que manifiestan los otros en la comunicación. Por tanto, el lugar que tenía antes la seguridad sobre los deseos propios lo ocupa ahora la intranquilidad de la autorrepresentación permanente. Porque por el miedo de no poder corresponder a las expectativas intersubjetivas, cada sujeto se esfuerza por conseguir una presentación de sí mismo que promete más de lo que es capaz de cumplir de hecho. En cuanto se ha alcanzado este estadio de la socialización, se desarrolla una dinámica social en cuyo final se halla el círculo incesante de afán de protagonismo y de prestigio: los individuos se encuentran mutuamente solo con la intención de fingir talentos y fuerzas que les puedan proporcionar un grado más alto de reconocimiento social.

Como por una amarga ironía, parecería que Rousseau, con esta conclusión, simplemente le ha dado la vuelta al esquema de desarrollo de la doctrina de Hobbes. Mientras que en la obra de este predomina en el estado de naturaleza una situación de miedo y amenaza mutuas, aquí actúa la tranquilidad del dejar hacer general, mientras que con el acceso al estado de sociedad toma forma la discordia recubierta de miedo que Hobbes pensaba superada, después de todo, mediante el contrato social. Pero en realidad, ciertamente, no se pueden comparar ambas concepciones, porque Rousseau persigue una cuestión totalmente diferente a la que Hobbes ha querido solucionar mediante su proyecto de contrato: Hobbes investiga con una intención práctica las condiciones jurídicas bajo las cuales la salida del estado de naturaleza puede llegar a producir un orden estatal estable, pero Rousseau se interesa, con una pretensión diagnóstica, por las consecuencias cualitativas para el transcurso de vida de cada uno, que resultan del hecho de que el estado de naturaleza ya haya sido dejado atrás. Por ello, el primer punto de vista bajo el cual Rousseau retoma ahora las consecuencias del proceso de desarrollo esbozado, solo tiene una importancia subordinada para él: la situación de una lucha general por el prestigio, en la que se sale de su cauce el desmoronamiento de una autorreferencia monológica, inevitablemente tiene como consecuencia la constitución de la desigualdad social, porque con la necesidad acrecentada artificialmente de ganar prestigio, con el *amour propre* [amor propio], también ha surgido el deseo de adquirir propiedad privada, con lo que se abre el camino a la formación de clases sociales.

Sin embargo, Rousseau solamente está en su auténtico elemento cuando pasa al segundo punto de vista de su diagnóstico crítico. Aquí la pregunta central afirma: ¿qué dice el desarrollo expuesto sobre las posibilidades del ser humano de alcanzar una vida exitosa y plena? De nuevo Rousseau se basa en aquellos procesos de decadencia a los que ya ha recurrido en su *Discurso sobre las ciencias y las artes* para poder acreditar empíricamente sus afirmaciones críticas; y de nuevo, su respuesta, con la que concluye su tratado, posee en definitiva esa precisión consecuente que también marcó sus escritos tempranos. Ahora, sin embargo, Rousseau también dispone del criterio que ha descubierto mientras tanto en el ideal de una autorreferencia monológica, la herramienta teórica para que su diagnóstico crítico pueda acabar en una única tesis: si se desmoronan aquellas formas naturales de existencia de un curso de vida donde las necesidades están cubiertas porque el ser humano entra en relaciones regladas de interacción, entonces tiene que convertirse en víctima de la

externalización de sus orientaciones de acción; puesto que, con el enfoque que dirige ahora hacia sí mismo desde la perspectiva de sus compañeros de comunicación, incurre en la obligación de tener que presentar una imagen falsa de sí mismo. Para Rousseau, tanto la moderna pérdida de libertad como la decadencia moral representan solo las dos caras de un proceso que tiene su origen en la estructura de una vida externalizada: la inquietud de la autopresentación está acompañada de la pérdida, en una magnitud siempre creciente, tanto de la *independencia individual* como de la virtud original de la compasión. Así Rousseau puede resumir al final de su tratado la tesis en la que se basa su diagnóstico crítico en una única frase que se ha tornado célebre: «El salvaje vive en sí mismo, en cambio, el hombre sociable, siempre fuera de sí, no sabe vivir más que en la opinión de los demás»[12].

Se puede decir sin exagerar que, con esta conclusión, Rousseau se ha convertido en el fundador de la filosofía social moderna. Aunque no fue el contenido de su diagnóstico crítico el que indicó el camino a la disciplina, sino el modo de planteamiento y la forma metódica de la respuesta, que eran capaces de dar vida a un nuevo tipo de investigaciones filosóficas. Con el intento de concebir la vida social de su tiempo como algo que se ha vuelto ajeno a la forma de existencia original del ser humano, Rousseau engendró, aunque no el término, pero sí la idea filosófica de la «alienación»[13]. De ese modo se creó la posibilidad de investigar una forma social de vida no solo bajo el aspecto de su legitimidad político-moral, sino también de preguntar por las limitaciones estructurales que supone para el objetivo de la autorrealización humana. Pero este proyecto requiere un criterio mediante el cual se pueda mostrar qué es lo que cuenta como limitación y, por tanto, qué es lo que cuenta como desarrollo deficiente; y también en este aspecto metódico Rousseau se convirtió, en poco tiempo, en creador de una tradición. Porque con su propuesta de considerar la forma original de la existencia del ser humano como un criterio de comparación en este sentido, creó una de las pocas posibilidades que la filosofía social tiene a su disposición desde entonces. Por más

12. J.-J. Rousseau, «Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen», cit., p. 123 [trad. cast. cit., p. 209].

13. Cf. N. J. H. Dent, «Alienation», en *A Rousseau Dictionary*, cit., pp. 27 ss.; por el contrario, allí donde Rousseau utiliza el término «alienación», es decir, en el *Contrato social*, significa la «desnaturalización» del ser humano en el sentido de la autopurificación moral. Cf., respecto a esta idea central para la filosofía política de Rousseau, J. Habermas, «Naturrecht und Revolution», en *Theorie und Praxis*, Fráncfort d. M., 1971, pp. 89 ss., esp. p. 111 [trad. cast. *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Barcelona: Altaya, 1998, pp. 87 ss. y 101-105].

que cambiaran las situaciones sociales, una de las alternativas para su justificación teórica en el futuro siempre sería la de remitir a una forma ideal de acción humana, que debía de estar planteada ya en la dotación antropológica del género.

Cuando Hegel, en el paso al siglo XIX, redacta sus primeros escritos, no estaba menos bajo el hechizo del planteamiento de Rousseau que lo estuvo el joven Karl Marx cuarenta años más tarde. Por supuesto, había cambiado ya considerablemente, frente a la mitad del siglo anterior, el material empírico que se podía contemplar, al que primero Hegel y todavía más Marx sujetan su malestar con la sociedad burguesa. No solo fueron los acontecimientos y las consecuencias de la Revolución francesa, sino también, sobre todo, los fenómenos secundarios de la industrialización, que avanzaba rápidamente, frente a los que ambos reaccionaron con sus modelos teóricos. Rousseau llegó a la idea nuclear de su filosofía social mediante experiencias penosas, que hubo de hacer en la vida social de un espacio público protoburgués en la ciudad de París. Todo lo que hubo de experimentar sobre la presión de la competencia, la obligación de prestigio y el afán de distinción, fue atribuido por él a las dos tendencias del desarrollo, a la pérdida de libertad y al desmoronamiento moral; e interpretó estos procesos nuevamente, con ayuda de los esquemas de interpretación de la «inversión» y de la «alienación», como las consecuencias necesarias de la separación de la situación antropológica de partida. En cambio, para Hegel, la pérdida de libertad subjetiva era lo que menos caracterizaba a la sociedad de su época. Lo que experimentó como patológico en la vida social es, al contrario que Rousseau, el efecto destructivo que parte del proceso de aumento desmesurado del particularismo individual. Por ello, los fenómenos empíricos que, plásticamente, tiene en mente son los de la individualización social, la apatía política y la pauperización económica. Pero Hegel comparte con Rousseau el punto de vista de que los desarrollos históricos deficientes presuponen un peligro social porque limitan demasiado las condiciones de una vida buena. En el sentido de tal problemática ética básica, también su obra constituye un escalón esencial en el despliegue de la filosofía social contemporánea.

Hegel percibe desde el principio, como problema central de su época, la formación de una esfera social en la cual los ciudadanos solo se refieren unos a otros mediante el delgado vínculo de las reglas jurídicas. Tanto su imagen de las consecuencias de la Revolución francesa como su enfoque de las relaciones políticas en Alemania están marcados por la convicción de que la emancipación jurídica de los sujetos individuales va acompañada del peligro de una atomización de toda la comunidad,

aunque el individuo, dotado de los poderes abstractos de una persona jurídica, goce en la «sociedad civil» de libertad subjetiva en un grado desconocido hasta entonces; pero su determinación meramente negativa no llega a producir ningún vínculo social que pudiera darle indicaciones más allá de una orientación puramente instrumental. La verdad es que Hegel solamente se convierte en filósofo social en el sentido que se emplea aquí porque ve en este proceso de pérdida de comunidad más que un problema de gobierno político; más bien, sus convicciones filosófico-históricas pronto le permiten ver planteada al mismo tiempo en el proceso una crisis que afecta a la vida social *en su conjunto*[14]. Hegel está convencido, de un modo no diferente al de muchos de sus contemporáneos, de que con la formación del intercambio burgués se destruye también una forma de totalidad ética que tendría que haber existido bajo condiciones naturales o en la Grecia antigua; la manera en la que entonces estaban entretejidos la vida individual y las virtudes públicas, daba al individuo la posibilidad de saberse siempre incluido como elemento constitutivo en la universalidad omniabarcadora. En tanto que estas condiciones debían de servir de premisa para una vida exitosa, Hegel puede concebir el surgimiento de la sociedad civil como resultado de una disociación histórica, cuyas consecuencias son mucho más amplias de lo que queda de manifiesto solo en el estado de desintegración política: en el momento en que los individuos comienzan a referirse solo a sí mismos, usando sus libertades recientemente obtenidas, amenaza con disolverse, junto con el vínculo social, también el medio general en cuyo horizonte son capaces de desarrollar una identidad racional. La vida social que Hegel tiene en mente, por lo tanto, está caracterizada por una pérdida de lo general, lo que tiene consecuencias patológicas tanto para los sujetos como para la comunidad, ya que en los individuos particulares, que ya no están incluidos de forma constitutiva en la esfera pública, se enfrentan el deber y la inclinación de forma tan abstractas como se contraponen en la sociedad los miembros atomizados a las instituciones sin vida.

Ya el término «disociación» [*Entzweiung*], en el que se basa este diagnóstico filosófico-social, muestra toda la diferencia respecto a Rousseau. Para llegar a su afirmación, Hegel tiene que presuponer un estado de

14. De una cantidad enorme de bibliografía, solo nombraré dos exposiciones particularmente impresionantes: Ch. Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, 1979; M. Theunissen, *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik gegenwärtigen Bewusstseins*, Berlín/Nueva York, 1983. Cf. además mi estudio breve *Suffering from Indeterminacy. An Attempt at a Reactualization of Hegel's «Philosophy of Right»*, Assen, 2002.

unidad social que puede ser dividido en dos partes contrapuestas; el hecho de que se haya dividido en dos partes lo que antes formaba una totalidad configura ya, según su interpretación, la calidad de una patología social. Para Rousseau, en cambio, el estado de origen ideal no consiste en ninguna forma de totalidad, sino en la coexistencia de individuos aislados; y para él se produce un desarrollo deficiente desde el momento en que las entidades autorreferenciales, mediante la agrupación, comienzan a perder su centro de gravedad. Esta diferencia en el criterio de valoración procede naturalmente de las distinciones que hay entre ambos pensadores respecto a las condiciones sociales mediante las que debería ser posible una vida exitosa entre los seres humanos. Para Rousseau es un estado de autarquía, la más extrema posible, mientras que para Hegel es el compromiso mutuo con un bien común, lo que cuenta respectivamente como el requisito para una forma de sociedad capaz de posibilitar a sus miembros la autorrealización. Por ello Hegel, a lo largo de toda su vida tuvo que hacer lo que Rousseau solamente hizo en su *Contrat Social*[15], a saber, buscar un medio social que pudiera servir de nuevo como fuente de integración ética bajo las condiciones de los principios modernos de libertad. Su idea temprana de una religión popular tomada del cristianismo primitivo, el programa efímero de una mitología estética, la orientación al modelo de la *polis* antigua y finalmente el concepto maduro de una eticidad [*Sittlichkeit*] regulada estatalmente, son las distintas soluciones que elaboró en el curso del desarrollo de su obra para la crisis que él mismo había mostrado[16].

La imagen que el Hegel tardío esboza de la vida social de su tiempo está determinada solo de manera marginal por fenómenos de pauperización económica. Solo con la obra de su discípulo Marx, aquellos fenómenos encontrarán su lugar en el centro de la filosofía social. En los países occidentales más desarrollados, el proceso de la industrialización capitalista se había acelerado entretanto tan intensamente que las conse-

15. No puedo tratar aquí de la compleja relación que hay entre el *Contrato social* de Rousseau (en *Sozialphilosophische und politische Schriften*, cit., pp. 269 ss.) [trad. cast. cit., pp. 393-526] y sus escritos críticos con la civilización; soy contrario a la convicción muy extendida de que entre estas obras existe una contradicción simple y mantengo la opinión de que el negativismo teórico-intersubjetivo de la crítica cultural se refleja en la tendencia de los escritos políticos a ponerse en contra de toda asociación social e incluso de toda interacción social.

16. Sergio Dellavalle ha distinguido en un ensayo muy interesante los «tres modelos y medio» que se pueden encontrar en la obra de Hegel para la solución de la tarea de la integración moral: S. Dellavalle, «Hegels dreieinhalb Modelle zum Bürger-Staat-Verhältnis», en *Hegel Jahrbuch 1993/94*, ed. de A. Arndt, K. Bal y H. Ottmann, Berlín, 1995, pp. 191 ss.

cuencias en el mundo de vida eran obvias; por ello, la experiencia de la miseria económica y del desarraigo social es lo que empuja el desarrollo teórico de Marx. Pero tampoco percibe los fenómenos que le indignan en la sociedad de su época simplemente como consecuencias sociales de la injusticia moral. Como Rousseau y Hegel, Marx interpreta desde el principio las tendencias críticas como desarrollos sociales contrarios al destino de una autorrealización humana. Sin embargo, el concepto teleológico del ser humano en el que Marx basa sus consideraciones contiene desde el comienzo una agudización sustancial, que tanto a Rousseau como a Hegel les hubiera resultado extraña. Como corresponde a la experiencia histórica, que dirige su atención a la vida económica, y de manera no independiente de las influencias románticas a las que estuvo sometido en su juventud, para Marx el sujeto humano solamente llega a la autorrealización mediante el proceso de un trabajo autodeterminado[17]. Por ello, el diagnóstico crítico que se marca como objetivo tiene que intentar identificar aquellas condiciones del capitalismo que se oponen estructuralmente al desarrollo de esa forma de trabajo. En sus escritos tempranos, Marx da a esta empresa la forma de una crítica de la alienación social.

En su forma metódica, esta crítica de la alienación todavía está arraigada en buena medida en el modelo que Rousseau desarrolló en sus escritos de teoría de la civilización. Para poder hablar de «alienación», Marx también tiene que esbozar primero un estado original, en el que los seres humanos podían llevar una buena vida. Desde la situación ideal así determinada, tuvo que mostrar, en un segundo paso, hasta qué punto esta habría sido destrozada por el desarrollo social o trasformada en su contrario. Ciertamente, Marx ya se ha vuelto teóricamente tan prudente que evita toda alusión a un estado de naturaleza, aunque solo sea en sentido metódico. En lugar de ello, solamente habla de posibilidades que corresponderían al género humano por su dotación natural. Si se tiene en cuenta esta diferencia, entonces se puede comprender la argumentación de los *Manuscritos económico-filosóficos*, escritos en el año 1844[18], en analogía formal con el *Discurso sobre la desigualdad*: lo que constituye la característica central de los seres humanos es la capacidad de objetivarse en el producto de su trabajo; solo en la realización de tal objetivación, el

17. Cf., de manera resumida, A. Honneth, «Arbeit und instrumentales Handeln», en A. Honneth y U. Jaeggi (eds.), *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus*, vol. 2, Fráncfort d. M., 1980, pp. 185 ss.

18. K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, en *Marx/Engels Werke* (MEW), Berlín, 1956-1968, vol. compl. I, pp. 465 ss. [trad. cast. *Manuscritos de París*, en *Obras de Marx y Engels*, vol. V, Barcelona: Grijalbo, 1978, pp. 301-435].

sujeto individual obtiene la posibilidad de asegurarse de su propia fuerza y, por consiguiente, alcanzar conciencia de sí mismo; por ello, la premisa decisiva de una vida buena de los seres humanos es la posibilidad de experimentar de forma libre y natural la realización del trabajo como autorrealización; pero con la marcha triunfal del modo capitalista de producción se destruye esta condición, porque ese modo, con la forma del trabajo asalariado, le quita a las personas que despliegan su acción cualquier control sobre su actividad; en este sentido el capitalismo presenta una forma de vida social que lleva al ser humano hacia una contradicción con su propio ser y le priva de esa manera de toda perspectiva de una buena vida.

Las consecuencias que resultan del desarrollo esbozado para el individuo singular, las detalla Marx en cuatro formas de alienación social: no solo se impide al sujeto que realice sus cualidades específicamente humanas, sino que con ello también se le aliena de su propia persona, del producto de su trabajo y de sus prójimos. En otros escritos de la misma época se encuentran determinaciones ligeramente diferentes de la situación de alienación, que a menudo son más apropiadas para poder entender por qué la imposibilidad de la objetivación individual debe conducir también a un distanciamiento entre los sujetos[19]. Pero a pesar de todas las diferencias en los detalles, el joven Marx siempre mantiene la perspectiva de ver en la miseria económica solo la expresión exterior de una forma de vida social que aliena al ser humano del potencial de sus propias capacidades: el capitalismo debe ser entendido como una patología y no solo como una injusticia de las relaciones sociales.

Esta orientación filosófico-social de la crítica del capitalismo tampoco cambia después de que Marx abandonara el enfoque teórico de la alienación de sus escritos tempranos. Aunque con la profundización de sus conocimientos de economía política crece la comprensión de que solo se puede criticar adecuadamente el modo capitalista de producción cuando se es capaz de mostrar una contradicción estructural en sus propias leyes de funcionamiento. Y con la orientación reforzada por el modelo metódico de las ciencias, habría decidido finalmente que el concepto de «alienación social» se basa demasiado en una noción especulativa de las características del género humano. Pero la trasformación de su enfoque en

19. Cf. K. Marx, «Auszüge aus James Mills Buch», en MEW, pp. 443 ss. [trad. cast. «Extractos de lectura de Marx en 1844. James Mill», en *Obras de Marx y Engels*, vol. V, cit., pp. 275-293]; sobre la crítica del modelo de objetivación del trabajo que se esconde detrás de la concepción de alienación del joven Marx, cf. E. M. Lange, *Das Prinzip Arbeit*, Fráncfort d. M./Berlín/Viena, 1980.

el programa científico de la crítica de la economía política no provocó que Marx dejara en adelante su análisis del capitalismo sin una orientación filosófico-social. También entonces se trató esencialmente para él de algo más que solo destacar las leyes internas con las cuales la lógica de explotación del capital lleva por fuerza a la crisis económica. Del mismo proceso, más bien, debe ser posible poder seguir mostrando que representa un desarrollo social deficiente, ya que imposibilita una vida satisfactoria para los seres humanos. Para poder lograr este objetivo en el nuevo contexto, Marx se sirvió sobre todo de la categoría de «cosificación». Con ella, el concepto de alienación quedó reemplazado por un modelo de representación que está más limitado en su contenido antropológico, pero tiene la misma fuerza expresiva respecto a la identificación de patologías sociales[20]. Con la categoría de «cosificación», Marx entiende el proceso mediante el cual la presión de explotación del capital provoca que los sujetos estén obligados a una especie de error categorial permanente respecto a la realidad: sometidos a la presión económica de prescindir siempre de todos los fenómenos no valorizables, al final no pueden más que percibir la realidad en su totalidad según el esquema de entidades objetivas. Ciertamente este proceso solamente se convierte en un hecho susceptible de crítica porque con él quedan destruidas también las condiciones bajo las cuales el ser humano puede lograr una realización de sí mismo: puesto que en el momento en que su entorno queda reducido a una relación de meros objetos, le falta toda posibilidad de asegurarse de la fuerza propia, viva, en el medio de la realidad externa.

Como ya muestra el razonamiento anterior, tampoco este modelo de crítica se entiende sin la referencia sistemática a determinaciones antropológicas. Marx tiene que anticipar algunas suposiciones bastante fuertes sobre las estructuras de la autorrealización humana para poder criticar el proceso de cosificación como un obstáculo para la buena vida. Y en un nivel previo, evidentemente, tiene que demostrar primero que una visión objetivante de la realidad consiste en una especie de error categorial. Pero Marx puede prescindir ahora de suposiciones sustanciales sobre las necesidades naturales del ser humano, como las que todavía exigía el concepto de alienación; porque lo que presupone su nuevo modelo de crítica respecto a especificaciones sobre la estructura de la autorrealización humana no se refiere a sus objetivos o intenciones, sino solo a las

20. Cf. la reconstrucción extremadamente exacta de Georg Lohmann, aunque centrada en el concepto de «indiferencia» en lugar de «cosificación»: G. Lohmann, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Fráncfort d. M., 1991, sobre todo cap. I.

condiciones necesarias de su cumplimiento. Esta economía relativa en el uso de hipótesis antropológicas puede ser la razón por la que el modelo de la crítica de la cosificación desarrolló una enorme fuerza de atracción en el siglo XX, que hasta hoy no se ha debilitado. Pero antes de que pudiera ser percibido efectivamente como un concepto filosófico-social, tuvieron que pasar los sesenta años que mediarían entre *El capital* de Marx y la obra temprana de Georg Lukács; solo con su libro *Historia y conciencia de clase*[21] se llega a comprender en general que la crítica de la economía política también contenía una interpretación filosófico-social del capitalismo. Ya cuando vivía Marx, sus escritos económicos no eran considerados ciertamente como contribuciones a la filosofía social. En los círculos del movimiento obrero el interés por su teoría se centraba sobre todo en las conclusiones políticas, económicas y, tal vez incluso, teórico-morales, en caso de que no fuera reinterpretada como una concepción objetivista de la historia. Fuera de los círculos de orientación socialista, sin embargo, otras manifestaciones de la miseria económica se colocarían con fuerza en el primer plano de la experiencia social de la crisis.

En la segunda mitad del siglo XIX se perfilan en algunos países de Occidente los primeros pasos de una democratización política. Bajo la presión moral del movimiento obrero, que ya puede apelar a un principio de igualdad considerablemente institucionalizado, se extienden los liberales derechos de libertad a nuevos grupos y, al mismo tiempo, son complementados por elementos específicamente políticos[22]. En relación con el proceso de urbanización, las tendencias a la igualdad provocaron reacciones adversas en determinados círculos de la burguesía; no tardó mucho en surgir el tópico de la «masificación», con el que los miedos amenazantes se redujeron a un denominador común[23]. Se añade, sobre todo en Alemania, un malestar creciente con las consecuencias que, en el ámbito de la cultura cotidiana, acompañan al proceso de industrialización: se experimenta el mundo de vida social como monótono e incluso sin sentido, porque parece faltarle fuerza para la auténtica grandeza y

21. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, en *Werke. Frühschriften*, vol. II, Neuwied/Berlín, 1968, pp. 161 ss. [trad. cast. *Historia y consciencia de clase*, Barcelona: Grijalbo, ²1978].

22. Resulta muy ilustrativo Th. H. Marshall, «Staatsbürgerrechte und soziale Klassen», en *Bürgerrechte und soziale Klassen*, Fráncfort d. M./Nueva York, 1992, pp. 33 ss.

23. Cf., a modo de visión panorámica, H. S. Hughes, *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890-1930*, Nueva York, 1977; respecto al desarrollo del concepto de «masa» en la República de Weimar, cf. H. Berking, *Masse und Geist. Studien zur Soziologie in der Weimarer Republik*, Berlín, 1984.

la originalidad. Ya Tocqueville, en la época en que Marx redactaba sus *Manuscritos económico-filosóficos*, había advertido de los peligros de un empobrecimiento cultural que podía ser provocado por la igualación social[24]. Apenas treinta años más tarde será John Stuart Mill quien, en su escrito *Sobre la libertad*, lamente la tendencia creciente del conformismo general[25]. Pero solo Nietzsche logra en su obra, en una perspectiva teórica, reconciliar todos estas manifestaciones del desarrollo, de tal manera que se presentan como síntomas culturales de una única crisis omniabarcadora. Lo que sus contemporáneos asocian unas veces con el exceso de igualitarismo y presentan otras como el resultado de la masificación social, Nietzsche lo reduce únicamente, con una simplificación genial, a la constelación mental del nihilismo moderno. En completa oposición a Tocqueville y Mill que, a pesar de toda la crítica de la civilización, vieron en las tendencias descritas solo efectos secundarios rectificables de un proceso de democratización que tenían que defender decididamente, Nietzsche percibió la vida social de su época como fundamentalmente perturbada. Para él, la disposición básica nihilista —que ha alcanzado al mundo moderno porque toda orientación a valores optimistas está ahora sometida a una reserva reflexiva— no fue un mero fenómeno marginal en unos hechos sociales que permanecían intactos en su conjunto, sino la expresión sintomática de una patología cultural[26]. Por ello, también el diagnóstico contemporáneo de Nietzsche se convierte en un elemento central, constitutivo, en el desarrollo de la filosofía social moderna.

Este enfoque específico, bajo el que Nietzsche observa el mundo social, conduce ciertamente tanto a un enriquecimiento importante como a una diferencia típica frente a los planteamientos de la filosofía social desarrollados hasta entonces. A diferencia de Hegel o Marx, Nietzsche no se interesa realmente por los fenómenos sociales de su tiempo; más bien los recoge en sus escritos como de pasada, para aducirlos como prue-

24. A. de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, Zúrich, 1987 [trad. cast. *La democracia en América*, Madrid: Trotta, 2010].

25. J. S. Mill, *Über die Freiheit*, Stuttgart, 1974 [trad. cast. *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza, 1997].

26. Cf., a modo de ejemplo, F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. de G. Colli y M. Montinari, Múnich/Berlín/Nueva York, 1980 [trad. cast. *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 2006]. De la literatura sobre Nietzsche tienen especial relevancia para el planteamiento seguido aquí: K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Hamburgo, 1978, esp. la segunda parte [trad. cast. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Madrid: Katz, 2008]; K. Brose, *Sklavenmoral. Nietzsches Sozialphilosophie*, Bonn, 1990.

bas paradigmáticas de una disfunción cuyo origen y enfoque debe estar solamente en el ámbito de las orientaciones culturales del ser humano. Mediante este cambio de perspectiva recibe el impulso hacia una forma de observación de la historia que rompe con las premisas tanto del historicismo floreciente como de la noción idealista del progreso, puesto que tiene que extrapolar precisamente aquellos contenidos intelectuales en los sistemas de interpretación cultural del pasado que han preparado el terreno para la patología mental de la actualidad. En el camino teórico que se ha abierto de esta manera, Nietzsche ha producido el programa del análisis genealógico de la historia cultural. Este programa ha continuado siendo hasta hoy un ejemplo metódico para la pretensión de un diagnóstico filosófico-social de la época, tal como muestran sobre todo las investigaciones de Michel Foucault, y también, en cierto modo, los análisis de Horkheimer y Adorno.

Por otro lado, no estaba claro en la empresa de Nietzsche a qué criterios de valoración recurría para justificar de alguna manera el dictamen crítico respecto a la cultura moderna. Igual que en el caso de sus antecesores, también para Nietzsche son ante todo las condiciones de una buena vida las que constituyen la esencia del ideal mediante el que una forma cultural de vida se tiene que apreciar éticamente; y de la misma manera que para Rousseau era la autorrelación absolutamente no perturbada, para Hegel la eticidad vivida en la comunidad y para Marx la objetivación mediante el trabajo, aquello que era válido respectivamente como la premisa para una forma satisfactoria de la autorrealización humana, para Nietzsche sería la existencia que refuerza la acción de un horizonte de valores optimistas ante la vida. Pero a diferencia de las tres primeras propuestas, con las que Nietzsche comparte hasta cierto grado también el hecho de partir de reflexiones antropológicas, su ideal no está pensado de manera tal que se pueda aplicar a todos los seres humanos sin distinción. Lo que considera como esencia de una buena vida es válido solo para aquel círculo restringido de personas cuyos talentos especiales proporcionan una capacidad privilegiada para la afirmación vital. Con esta restricción elitista se introduce un particularismo ético en la tradición de la filosofía social que hasta ahora le resultaba totalmente ajeno. De ahora en adelante, el ideal de la buena vida con el que se tiene que medir la identificación de patologías sociales no tiene que ajustarse incondicionalmente a las necesidades de todos los seres humanos, sino que también puede querer expresar conscientemente solo los intereses de un grupo parcial. Sin embargo, con ello salta a la vista por primera vez que, a la inversa, los ideales de vida de Rousseau, Hegel o Marx tampoco eran tan universalistas como habían prometido en sus respectivas

teorías. El planteamiento de Nietzsche hizo comprender de repente que detrás de cada universalismo ético se podía esconder una convicción valorativa que solo era la expresión de una cosmovisión particular. El siglo que había comenzado tan seguro de sí mismo, con la crítica del mundo moderno de Hegel, llegó a su final, por lo tanto, con una filosofía social en la que ya estaban trazados todos los problemas con los que se confrontará la siguiente centuria.

2. ENTRE ANTROPOLOGÍA Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA: LA FILOSOFÍA SOCIAL DESPUÉS DEL SURGIMIENTO DE LA SOCIOLOGÍA

De la misma manera que la filosofía social del siglo XIX se encontraba en una intensa dependencia de la crítica de la civilización de Rousseau, a principios del siglo XX estaba completamente bajo el hechizo de la constelación intelectual de Marx y Nietzsche. Casi no se encuentra ningún problema, ni ningún tema que no surgieran de una asimilación de la tensión entre ambos pensadores. Pero el enfoque de este enfrentamiento intelectual se ha desprendido entretanto del lugar de su surgimiento y se ha trasladado a otro campo. El lugar donde se tratan teóricamente las patologías del mundo moderno ya no es la filosofía o uno de sus campos marginales extraacadémicos, sino la sociología en proceso de formación. Como sucedió muy a menudo en su historia, la filosofía social recibió por un breve momento los impulsos decisivos de una ciencia empírica.

Ciertamente, la sociología se ofreció en aquel entonces, de una forma especial, para el perfeccionamiento de la filosofía social, ya que, a diferencia de su desarrollo futuro, aún se orientaba con toda naturalidad por planteamientos éticos. Los padres fundadores de la nueva ciencia, sin excepción, están profundamente convencidos de que la sociedad moderna está amenazada por un empobrecimiento moral que tiene que provocar perturbaciones masivas en la reproducción social. Como dice el diagnóstico general, con la transición institucional de un orden social tradicional hacia un orden social moderno, la estructura axiológica social perdió aquella fuerza de configuración ética que permitía hasta entonces al individuo interpretar con pleno sentido su vida según un objetivo social. La sociología puede ser interpretada como una respuesta a la patología surgida de este modo, ya que, cuando aún no está especializada, es concebida como una empresa de «ciencia de la moral» o «de la cultura»: su tarea debe ser también la de contribuir a la reparación práctica de la crisis ética mediante la explicación de su génesis, lo que nunca pusieron en duda ni Tönnies, ni Simmel, ni Weber o Durkheim. El programa de la primera generación de sociólogos es también comparable con el esta-

blecimiento de metas del que partió Hegel en su filosofía y nada más se diferencia de este esencialmente por las determinaciones sustanciales a las que se recurre para caracterizar el peligro amenazante: el proceso que estalla con la crisis ética de la época ya no debe estar caracterizado por un crecimiento de la atomización y la disociación, sino por una pérdida de orientación moral en general.

En esta imagen de la época se reflejan influencias teóricas tanto de Nietzsche como de Marx, por caminos que hoy día no son fáciles de reconstruir. En su juventud, todos los sociólogos mencionados —a excepción de Durkheim para quien Bergson habría desempeñado un papel semejante— fueron marcados de forma duradera por el diagnóstico del nihilismo de Nietzsche; de este diagnóstico tenían que concluir que, con la decadencia de los órdenes axiológicos objetivos, también se hundieron aquellas fijaciones de fines éticos, mediante las cuales los sujetos podían orientar sus vidas con pleno sentido[27]. Pero al mismo tiempo, esta primera generación de sociólogos académicos resultó influida, también de forma decisiva, por las teorías económicas de Marx. Generalizando su análisis del capitalismo, se podía aprender en qué medida el nuevo modo económico llegaba a producir una forma de relaciones humanas que, en lugar de basarse en vínculos personales, se fundamentaba en consideraciones según la racionalidad de los fines[28]. Así hacía falta solo un pequeño paso para amalgamar ambos conjuntos de ideas en un único modelo de explicación, para llegar a aquella tesis que en el umbral del

27. Respecto a la influencia de Nietzsche en Simmel, cf. a título de ejemplo K. Lichtblau, «'Das Pathos der Distanz'. Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel», en H. J. Dahme y O. Rammstedt (eds.), *Georg Simmel und die Moderne*, Fráncfort d. M., 1984, pp. 231 ss.; respecto a la influencia sobre Max Weber, cf. sobre todo W. Hennis, *Max Webers Fragestellung*, Tubinga, 1987, cap. 4, pp. 167 ss.; además: D. J. K. Peukert, «Die 'letzten Menschen'. Beobachtungen zur Kulturkritik im Geschichtsbild Max Webers»: *Geschichte und Gesellschaft* 4/12 (1986), pp. 425 ss.; y finalmente, respecto a la influencia sobre Tönnies: J. Zander, «Ferdinand Tönnies und Friedrich Nietzsche. Mit einem Exkurs: Nietzsches 'Geburt der Tragödie' als Impuls zu Tönnies' 'Gemeinschaft und Gesellschaft'», en L. Clausen y F. U. Pappi (eds.), *Ankunft bei Tönnies*, Kiel, 1981, pp. 185 ss.

28. Está fuera de duda la enorme influencia de Marx sobre Weber; sobre este tema, resulta todavía admirable K. Löwith, «Max Weber und Karl Marx», en *Sämtliche Schriften*, vol. V, Stuttgart, 1988, pp. 324 ss.; además: A. Giddens, «Marx, Weber und die Entwicklung des Kapitalismus», en C. Seyfarth y W. M. Sprondel (eds.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Fráncfort d. M., 1973, pp. 65 ss.; respecto a la recepción de Marx por parte de Tönnies, cf. G. Rudolph, «Ferdinand Tönnies und die Lehre von Karl Marx. Annäherung und Vorbehalt», en L. Clausen y C. Schlüter (eds.), *Hundert Jahre «Gemeinschaft und Gesellschaft». Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion*, Opladen, 1991, pp. 301 ss.

siglo XX dominaba el diagnóstico sociológico de la época: esto es, que las causas institucionales del crecimiento de la pérdida de orientación ética, es decir, del nihilismo, se encontraban en la imposición de la economía lucrativa capitalista. De una u otra forma, esta afirmación constituye el núcleo de los diferentes modelos de interpretación a los que se recurría en aquel entonces para explicar el tránsito hacia el orden social moderno: si Simmel hablaba de la reificación [*Versachlichung*] de las relaciones personales, o Tönnies centraba la atención en la disolución de los vínculos sociales de la comunidad, o Weber dirigía la atención hacia el desencantamiento radical del mundo, o Durkheim finalmente investigaba el surgimiento de formas de solidaridad orgánica, se trataba siempre de un proceso histórico que, junto con el establecimiento del nuevo orden económico, había producido un vaciamiento moral del mundo de vida social[29].

La reorientación de la filosofía social hacia las premisas de la sociología en proceso de formación, iba acompañada naturalmente de algunas consecuencias que se referían sobre todo al estatus metódico de la valoración de patologías sociales. Ninguno de los cuatro científicos había dudado en denominar al proceso de cambio descrito como «fatalidad» (Weber) o como «anomia» (Durkheim), ya que, mediante ese proceso, estarían amenazadas de resultar socavadas las condiciones de una vida exitosa entre los seres humanos. Sin embargo, por dos razones relacionadas con las pretensiones y los resultados de sus propias investigaciones, los problemas teóricos de tal caracterización tenían que llamarles la atención de una manera más clara que en el caso de Hegel o de Marx. Por un lado, solo ahora, después de que con la unión con la sociología también entrara en juego la obligación de la comprobación empírica, salió a la luz la estrecha relación que la filosofía social mantenía hasta entonces con el pensamiento filosófico-histórico. Desde Rousseau, la afirmación de que una forma actual de práctica humana tenía que ser considerada como alienada y con ello como «patológica», había sido presentada siempre como el último eslabón en una argumentación que se refería al curso de la historia humana en su conjunto. Pero por la inclusión en

29. Cf., en este orden: G. Simmel, *Philosophie des Geldes. Gesamtausgabe*, vol. VI, Fráncfort d. M., 1989 [trad. cast. *Filosofía del dinero*, Granada: Comares, 2003]; F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt, 1979 [trad. cast. *Comunidad y asociación*, Barcelona: Península, 1979]; M. Weber, «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus», en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, Tubinga, 1972, pp. 17 ss. [trad. cast. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona: Península, 1993]; É. Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung*, Fráncfort d. M., ²1988 [trad. cast. *La división del trabajo social*, Madrid: Akal, 1987].

un marco filosófico-histórico podría quedar oculto el sentido evaluativo del diagnóstico de la alienación detrás de su componente descriptivo de significado; la circunstancia de que con la indicación de una patología social se emprendía una valoración de las metas de la vida humana había desaparecido, por así decir, de los componentes narrativos de la teoría. Este velo filosófico-histórico tenía que descorrerse en el momento en que la filosofía social, guiada por Nietzsche en los métodos, fue sometida a la dependencia de la investigación sociológica, hasta el punto que estaba subordinada permanentemente a un control empírico. Puesto que la obligación de probar las afirmaciones históricas mediante el material histórico mismo requería desde ese momento una separación de todos los elementos no descriptivos de la teoría, de tal forma que su significado evaluativo pudo salir a luz de manera no distorsionada. Quien ahora quisiera hablar todavía del advenimiento de una fatalidad social o de una patología social, tendría que explicar, de algún modo, en qué medida el criterio valorativo estaba justificado.

Ahora bien, en este punto los sociólogos tuvieron que chocar con un obstáculo metódico que solo habría podido salir a la luz como tal gracias a los resultados de su propia investigación. Esto es, si en la estela del diagnóstico de la civilización de Nietzsche se podía partir de que la sociedad se encuentra en un estado nihilista de arbitrariedad ética, entonces no podía existir, por el contrario, casi ninguna posibilidad justificada de reclamar validez objetiva para el propio criterio de valoración; cada indicación de objetivos humanos, tal como exigía un diagnóstico de patologías sociales, tenía que ser válida más bien como una posición ética, que resultaba tan arbitraria como cualquier otra. Más que nadie, Max Weber tuvo teóricamente presentes las dificultades inmanentes que resultaron de aquí para la pretensión filosófico-social de la sociología. Como había seguido el análisis cultural de Nietzsche hasta la consecuencia de reconocer la relatividad de todos los juicios axiológicos, se había visto forzado, por un lado, a vedar metódicamente a las ciencias todo tipo de toma de posición axiológica; pero, por otro lado, se presentó en sus escritos de sociología de la religión demasiado como un diagnosticador de su época como para no saber también qué poco sensata puede ser para la sociología una prohibición general de todos los juicios axiológicos. Weber solamente supo librarse de esta situación híbrida presentando, con la categoría del «compromiso valorativo» [*Wertbindung*], una interpretación de las ciencias que atribuye sin vacilar toda la dimensión de valoraciones éticas a sus condiciones transcendentales: cualquier campo temático —decía, reuniendo a Nietzsche y a Kant— solo se explica científicamente en la medida en la que recibe una importancia específica a la luz de

valores determinados. Con ello, como «neutralidad valorativa» habría que entender solo la invitación a rendir cuentas a la conciencia de uno de sus propios compromisos valorativos, sin que entre tanto quede claro cómo se habría podido justificar en realidad su validez[30].

Las propuestas de solución del problema esbozado que se encuentran en los contemporáneos de Weber habrían sido menos ambiciosas en las pretensiones metodológicas, pero del mismo modo indecisas. Tönnies y Durkheim se atuvieron durante toda su vida a la exigencia de la objetividad de la sociología, pero no dejaron que ello les impidiera indicar, de un modo normativo, las formas exitosas de socialización humana; y Simmel, aunque comprendía el carácter empírico de la propia disciplina, movilizó todavía figuras de pensamiento filosófico-históricas para poder justificar su discurso de lo «trágico» del desarrollo social[31]. Aun siendo tan diferentes las propuestas de solución presentadas, ninguno de ellos logró superar realmente las dificultades surgidas: desde que dieron, gracias a Nietzsche, con el problema del relativismo ético y solo asumiendo un cierto dilema, todos ellos fueron capaces de conciliar la exigencia por la objetividad científica con el objetivo de un diagnóstico crítico de la época. La filosofía social se encontró, como dejaron claro estas incoherencias internas, en una crisis metodológica de la que no había fácil escapatoria: por su propio propósito, por un lado, no podía prescindir de señalar normativamente ciertas formas de vida del ser humano, porque solo de esta manera se podían obtener determinaciones de patologías sociales; pero, por otro lado y gracias a Nietzsche, se había mostrado mientras tanto que cada ideal de vida de este tipo tenía que estar bajo sospecha de expresar solo una visión particular del mundo y, por ello, de tener solo una validez relativa. ¿Cómo se podía seguir persiguiendo el objetivo de determinar y debatir desarrollos sociales deficitarios, si para

30. Respecto a la relación de la crítica de la ciencia de Nietzsche y la teoría de la ciencia de Weber, cf. G. Stauth, «Kulturkritik und affirmative Kultursoziologie. Friedrich Nietzsche, Max Weber und die Wissenschaft von der menschlichen Kultur», en G. Wagner y H. Zipprian (eds.), *Max Webers Wissenschaftslehre*, Fráncfort d. M., 1994, pp. 167 ss.; respecto a la concepción de la relación valorativa, cf. esp. G. Oakes, «Rickerts Wert/Wertungs-Dichotomie und die Grenzen von Webers Wertbeziehungslehre», *ibid.*, pp. 146 ss.

31. En el caso de Tönnies, el carácter valorativo del lenguaje revela la tendencia a diferenciar entre desarrollos normales y patológicos en *Gemeinschaft und Gesellschaft*; en el caso de Durkheim, cf. los esfuerzos laboriosos de justificar una diferenciación comparable, en *Die Regel der soziologischen Methode*, Darmstadt/Neuwied 1961, pp. 141 s. [trad. cast. *Las reglas del método sociológico*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2005]; respecto a Simmel, cf. «Der Begriff und die Tragödie der Kultur», en *Das individuelle Gesetz*, Fráncfort d. M. 1968, pp. 116 ss. [trad. cast. *La ley individual y otros escritos*, Barcelona: Paidós, 2003].

ello ya no podían estar a disposición criterios de valoraciones universales?

No fue en último término esta pregunta la que condujo a la filosofía social de nuevo a ser encarrilada paulatinamente en la vía de su disciplina original. Ciertamente, los años fundadores de la sociología, extremadamente productivos, habían generado una serie de modelos interpretativos que fueron capaces de explicar las patologías sociales del capitalismo en expansión de manera tan concluyente y a la vez próxima a la experiencia, que en las décadas siguientes no perdieron prácticamente nada de su potencial estimulador; la tesis de la racionalización de Weber se convertiría en los países de habla alemana en el punto de referencia central de todas las evoluciones en el campo de la filosofía social, tal como lo sería en Francia la sociología de la religión de Durkheim. Lo que se formó como tendencias nuevas, en relación a estos modelos interpretativos de la sociología, tuvo lugar en principio en el marco habitual de la filosofía. Solo ella parecía tener todavía a disposición los medios metódicos, con cuya ayuda se podía contraponer alguna cosa que prometiera el mantenimiento de las premisas universalistas a los desafíos crecientes del relativismo ético. En la época histórica que se abrió con el fin de la primera guerra mundial fueron consideradas para tales cometidos solo dos posiciones filosóficas. Con la antropología filosófica, por un lado, se abrió paso una escuela teórica que, incluyendo investigaciones empíricas, quería aclarar la pregunta ya planteada por Rousseau, Herder y Humboldt: ¿qué cualidades universales caracterizan al ser humano frente a los animales?[32] Por otro lado, se había desarrollado, probablemente a causa de las inseguridades de la guerra mundial, un nuevo interés por aquella forma de pensamiento filosófico-histórico, que el historicismo consideraba superado desde hacía mucho tiempo. Como se ha podido ver, las figuras argumentativas antropológicas y filosófico-históricas siempre habían desempeñado un papel importante en la filosofía social; pero solo entonces, en los años veinte del siglo XX, se constituyeron las corrientes teóricas que intentaban apoyarse explícitamente en una o en otra forma de pensar para poder volver al terreno seguro de las premisas universalistas.

32. Sobre la tradición alemana de la antropología filosófica, cf., de forma panorámica, A. Honneth y H. Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur*, Fráncfort d. M., 1980; cf. además: K.-S. Rehberg, «Philosophische Anthropologie und die 'Sozialisierung' des Wissens vom Menschen», en R. Lepsius (ed.), *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945*, n.º esp. 23 de *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Opladen, 1981, pp. 160 ss.

En el caso de Rousseau, las determinaciones antropológicas y la filosofía negativa de la historia todavía estaban relacionadas entre sí, dentro de una única cadena argumentativa: partiendo de un esbozo de la naturaleza presocial del ser humano, se intentaba mostrar cómo el proceso de la socialización conduce inevitablemente a una desnaturalización en cuyo final se encuentra la lucha de prestigio de todos contra todos. Hegel rompió el equilibrio metódico en favor del segundo elemento, convirtiendo la historia humana en un medio del progreso: en su obra, la filosofía de la historia prevalece sobre la antropología porque las cualidades verdaderas del ser humano no deberían encontrarse en un origen natural sino en el final histórico. Al principio del siglo XX, las dos formas de pensar se han distanciado definitivamente hasta tal punto que se presentan como alternativas excluyentes, cuya diferencia se encuentra en la distinta posición de la universalidad humana: mientras que la antropología filosófica quiere obtener una noción general de la forma de vida del ser humano mediante el recurso a su situación inicial natural, la filosofía de la historia la deduce de un estado final del desarrollo humano, entendido como objetivo necesario[33]. Ambos modelos se ofrecen para superar la crisis surgida por una dimensión particular, puesto que mediante ellos parece sobrar toda referencia a normas éticas y se puede evitar de antemano el peligro del relativismo. Allí donde la filosofía social se refiera a la primera forma de pensar con el fin de llegar a criterios universales para la identificación de patologías sociales, solo depende de una descripción suficientemente compleja de la situación humana original; por el contrario, allí donde intente referirse, con el mismo objetivo, a la segunda forma de pensar, nada más hace falta una anticipación descriptiva del estado social en el que la historia humana encontrará necesariamente su realización. Los dos libros en los que estas dos formas opuestas de la filosofía social tomaron forma de manera ejemplar se publicaron en el intervalo de solo un año. En 1923 Georg Lukács publicó *Historia y conciencia de clase* y en 1924 siguió el trabajo importante, aunque olvidado durante mucho tiempo, sobre *Los límites de la comunidad* de Helmuth Plessner[34].

No solo en las formas de fundamentación tomadas como base, sino también en su intención temática, estos dos libros representan los polos

33. Cf., entre otros, O. Marquard, «Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie», en *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Fráncfort d. M., 1973, pp. 13 ss. [trad. cast. *Las dificultades con la filosofía de la historia*, Valencia: Pre-Textos, 2007].

34. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, cit.; H. Plessner, *Die Grenzen der Gemeinschaft*, en *Gesammelte Schriften*, ed. de G. Dux, O. Marquard y E. Ströker, vol. V, Fráncfort d. M., 1981, pp. 7 ss.

opuestos en el espectro de la filosofía social del momento. Plessner se concentra en su investigación en el análisis de una patología social que no estaría fundada en el proceso de desarrollo de la industrialización capitalista misma, sino en los resultados de una política dirigida contra esta. Según su convicción, la protesta antiburguesa, tanto de derechas como de izquierdas, había producido cambios sociales que reemplazarían la esfera del espacio público liberal, que se había conseguido anteriormente, por nuevas formas de creación de la comunidad. Pero su observación crítica solo se convierte en un elemento de la filosofía social porque la provee de una tesis añadida, a saber, la de considerar que el cambio estructural, impulsado políticamente, resulta en conjunto irreconciliable con las condiciones de la formación de la identidad humana: con la vuelta al tipo de interacción de la comunidad, según afirma Plessner, se vulneran las elementales condiciones previas, bajo las que el ser humano es capaz de realizarse de manera desenvuelta[35]. Ya el joven Lukács hubiera podido protestar decididamente en este punto, puesto que sus escritos premarxistas estaban profundamente marcados por la convicción de que la patología de la modernidad capitalista consiste justamente en la destrucción de las posibilidades sociales de formación de comunidades[36]. Pero únicamente con la compilación de ensayos publicada como *Historia y conciencia de clase*, sus intuiciones tempranas, orientadas aún por el romanticismo, recibieron la forma sistemática que permitió reconocer en ellas una crítica anticipada al diagnóstico social de Plessner. En la sociedad capitalista, afirma la tesis a la que llega Lukács reuniendo ingeniosamente a Marx y a Weber, la «cosificación» posee una «realidad» tan «inmediata [...] para todo ser humano vivo»[37], que las condiciones de una autorrealización libre quedan completamente destruidas para todos. Lo que se revela de ambos modelos, en un nivel objetivo, como divergencias entre la crítica de la comunidad y la crítica de la cosificación, se refleja una vez más, en el nivel metodológico, como la diferencia entre un procedimiento de justificación antropológico y uno filosófico-histórico. Aunque con estas alternativas no esté determinada de manera imperativa la dirección de la crítica filosófico-social, muestran bien qué posibilidades pueden estar a

35. Respecto al contexto filosófico-social del texto de Plessner, cf. J. Fischer, «Plessner und die politische Philosophie der zwanziger Jahre», en *Politisches Denken. Jahrbuch 1992*, Stuttgart, 1993, pp. 53 ss.

36. He intentado resumir las intuiciones filosófico-sociales del Lukács premarxista en A. Honneth, «Eine Welt der Zerrissenheit. Zur untergründigen Aktualität von Lukács' Frühwerk», en *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Fráncfort d. M., 1990, pp. 9 ss.

37. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, p. 385.

su disposición bajo la premisa de un planteamiento de finalidades universalistas.

Para librarla de toda sospecha de preferencias valorativas meramente subjetivas, Plessner basa su crítica, que pretende hacer un diagnóstico de la época, en una concepción antropológica de la formación de la identidad del ser humano. El punto de partida de su deducción, que hasta hoy día resulta impresionante, es un descubrimiento, que ya realizó anteriormente en relación con estudios sobre la organización sensorial humana[38]: mostró ahí que, a diferencia de los animales, los seres humanos son capaces de adoptar una perspectiva «excéntrica» frente a sus actividades, por lo cual están forzados a vivir a partir de su propio «cuerpo» [*Leib*] y a la vez disponer de él como mero «organismo» [*Körper*]. Si se observa esta situación ambigua, enfocando lo que dice sobre la autorrelación individual, ya se muestran las consecuencias de gran alcance a las cuales Plessner se refiere en su diagnóstico filosófico-social: a causa de su «naturaleza de posición excéntrica», el ser humano está tan poco determinado en su identidad personal, que tiene que averiguar siempre de nuevo, mediante pruebas experimentales, cuál es la forma de vida individual que le resulta apropiada; pero el individuo solamente es capaz de llevar a cabo semejante autoexploración de una manera desenvuelta en la medida en que la esfera social de un espacio público, creando una cierta distancia, le permita simular delante de los demás y, de este modo, mantener ocultas sus verdaderas intenciones; no obstante, si se destruye este espacio de libertad, porque ocupan su lugar formas de comunidad de «sangre» o de «valores», entonces, por el hecho de que se han incrementado las expectativas de autenticidad, surge la obligación de establecer la propia identidad sobre un aspecto determinado y estrecho; y en este sentido, con el surgimiento de comunidades sociales se pierde, deduce Plessner, toda posibilidad de una autorrealización libre. Queda claro que el criterio de esta crítica no está extraído de una valoración ética de las finalidades humanas de la vida, sino que se basa en un análisis de los presupuestos de la formación de la identidad. De manera semejante a como se consideraba en Rousseau, pero ahora de un modo meramente empírico, se considera como patología social todo desarrollo social que contradice las condiciones de una autorrealización desenvuelta. A Plessner no se le oculta que tal camino de justificación, supuestamente imparcial, pronto tiene que suscitar la sospecha de representar solo una visión igualmente particular del mundo. Por ello, en una serie de escritos

38. Cf. H. Plessner, *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes* (1923), en *Gesammelte Schriften*, vol. III, Fráncfort d. M., 1980, pp. 7 ss.

metodológicos desarrolló, sobre todo en confrontación con Heidegger y Dilthey, una propuesta de cómo se podía obtener un criterio que fuera lo más libre posible de todo compromiso valorativo concreto, mediante un procedimiento de corrección mutua de las hipótesis empíricas de partida y las preferencias axiológicas aportadas[39]. Aunque desde el punto de vista actual el fruto real de estas reflexiones sea controvertido, al menos Plessner mantuvo abierto su proyecto filosófico-social a la posibilidad de ser refutado mediante objeciones empíricas. Si se compara esta propuesta con el camino metodológico elegido por Lukács en su filosofía social, queda a la vista la diferencia: mientras en el caso de Plessner el análisis de patologías sociales todavía permanece bajo control científico, en la obra de Lukács escapa a cualquier forma de comprobación general. La justificación filosófico-histórica del diagnóstico de la época va acompañada inevitablemente de la consecuencia de situar el criterio de la crítica en un futuro que no es accesible a ningún tipo de falsación.

También Lukács quiere que se entienda su crítica filosófico-social como un proyecto independiente de toda valoración ética; incluso interpreta ya la referencia a tales valores como un síntoma de la patología social de la que se tiene que ser consciente. La obligación de cálculo del intercambio capitalista de mercancías, interpretando a Marx con ayuda de Max Weber, inicia un proceso de racionalización que transforma paulatinamente todos los fenómenos en objetos del orden económico. Ya sean los sujetos humanos y sus relaciones intersubjetivas, ya sean los desarrollos orgánicos de la naturaleza y sus creaciones, todos ellos adoptan la forma de meras cosas, en tanto que parecen perder su índole vital totalmente incalculable; y también aquello que en el pensamiento moderno es considerado un «hecho» empírico o un «valor» ético solo se debe en definitiva a una de las abstracciones de este estilo del carácter procesual de toda realidad. Ahora bien, Lukács no quiere criticar este desarrollo social como una patología, es decir, como un proceso de «cosificación», que se oponga a las condiciones naturales de vida del ser humano; el criterio de su crítica más bien debería estar planteado en la perspectiva que se puede atribuir a la clase del proletariado de un momento futuro, en el que se habrá comprendido como sujeto de todo el proceso histórico: el hecho de que la vida social en la época actual esté dominada por una abstracción falsa solo puede ser percibido desde la perspectiva en que, en el acto de la liberación, se volviera la vista atrás, hacia el pasado.

39. Especialmente claro e impresionante resulta un ensayo publicado algo más tarde (1931): H. Plessner, «Macht und menschliche Natur», en *Gesammelte Schriften*, vol. V, *ibid.*, pp. 135 ss.

En esta justificación confluyen tantas suposiciones más o menos problemáticas, que no pueden ser tenidas aquí en cuenta de manera adecuada. Únicamente resulta crucial el hecho de que Lukács no quiera que se entienda su construcción como un pronóstico empírico, sino como la predicción de una necesidad objetiva: no se puede pensar en ninguna indicación de circunstancias históricas, en ningún argumento sociológico, con el que se podría cuestionar el hecho de que el momento aquí anticipado, en el que saltará por el aire toda cosificación, tendrá lugar efectivamente en el futuro. En principio, el motivo que haría llegar a Lukács a semejante construcción metafísica de la historia es el mismo por el cual Plessner recurrió a suposiciones antropológicas: ambos quieren liberar de todo componente normativo el criterio que debe permitir la identificación de patologías sociales, para evitar de este modo el peligro de un relativismo ético. Pero el camino escogido por Lukács para este fin conduce en línea recta en la dirección contraria. El criterio en el que basa su filosofía social está fundado de manera tan exclusiva en una construcción teleológica de la historia que escapa para siempre a toda comprobación y, por lo tanto, tiene que reclamar validez absoluta. Por ello, en cuanto se comprendía esta herencia insostenible de una filosofía de la historia metafísica, se disolvía la importancia de la crítica de la cosificación de Lukács; aunque fueron muchas las repercusiones en las décadas siguientes, no fue capaz de durar hasta nuestros tiempos.

Lo que importa ciertamente para el desarrollo de la filosofía social en los años veinte y treinta es el hecho de que siga ampliamente en lo metódico las posibilidades que se habían presentado con la alternativa entre procedimientos de justificación antropológicos y filosófico-históricos. Una multitud de intentos de entonces por sondear las patologías de la época, presuponen una determinación empírica del modo de vida natural del ser humano como criterio de valoración crítico. Pertenecen a estos no solo planteamientos que surgen directamente de las corrientes teóricas de la antropología filosófica, sino también diversas empresas que se dejan guiar por un entendimiento totalmente diferente de la naturaleza humana. Así por ejemplo, el estudio sobre el *El malestar en la cultura*[40] provocó que dentro del psicoanálisis surgiera una nueva forma de diagnóstico filosófico-social de la época, que también tiene carácter antropológico; desde Erich Fromm, pasando por Herbert Marcuse, hasta Alexander Mitscherlich, se extiende la línea de los autores que se basan en conocimientos

40. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, en *Gesammelte Werke in Einzelbänden*, t. XIV, Fráncfort d. M., 1948, pp. 419 ss. [trad. cast. *El malestar de la cultura*, Barcelona: Folio, 2007 (Obra completa, vol. VIII)].

psicoanalíticos sobre la estructura pulsional del ser humano para mostrar las consecuencias deformadoras de la sociedad capitalista del lucro[41]. En Francia, la gran investigación sobre la religión de Durkheim es la que estimula la constitución de una filosofía social basada en la antropología; radicalizada por Georges Bataille[42], en el sentido de una teoría del capitalismo, su análisis de las funciones sociales de lo sagrado se convirtió más tarde en punto de referencia teórico del círculo que se reúne en el *Collège de Sociologie*[43]. Finalmente, en Estados Unidos, los estudios de diagnóstico de la época, en los que John Dewey critica de forma pragmática la imperfección y la parcialidad de la modernidad capitalista, se pueden considerar como testimonios equiparables de aquella tradición filosófico-social[44].

A estos distintos enfoques de un diagnóstico de la época basado en la antropología, se le contraponen, aunque a menor escala, algunos intentos con orientaciones filosófico-históricas. La construcción marxista elegida por Lukács para poder juzgar la época histórica desde la perspectiva anticipada de una humanidad liberada futura, fue solo una entre muchas; mayor atención y una resonancia más intensa recibió en aquel período una obra tan cuestionable, aunque también trazada respecto a la filosofía de la historia, como *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler[45]. Como es sabido, Spengler parte de la tesis, totalmente especulativa, de que la historia mundial se lleva a cabo en la forma de una repetición cíclica de épocas, en las que las civilizaciones superiores que marcan la época siguen una sucesión de ascenso enérgico, maduración paulatina y decadencia definitiva; la cultura europea, inscrita en este esquema rígido, se encontraba ya desde el siglo anterior en la fase del rápido

41. Cf. de los autores nombrados sobre todo las siguientes obras: E. Fromm, *Die Angst vor der Freiheit*, Stuttgart, 1983 [trad. cast. *El miedo a la libertad*, Barcelona: Paidós, 2006]; H. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft* (*Schriften*, vol. V), Fráncfort d. M., 1979 [trad. cast. *Eros y civilización*, Barcelona: Ariel, 2003]; A. Mitscherlich, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*, en *Gesammelte Schriften*, vol. III, Fráncfort d. M., 1983, pp. 7 ss.

42. G. Bataille, *Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität*, Múnich, 1978 [ed. orig. «La structure psychologique du fascisme» (1933), en *Œuvres complètes*, vol. II, París: Gallimard, 1970].

43. Cf. D. Hollier (ed.), *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*, París, 1979.

44. Cf., por ejemplo, J. Dewey, *The Public and its Problems*, en *The Later Works, 1925-1953*, vol. II, Carbondale/Edwardsville, 1988, pp. 235 ss.; respecto a este período en el desarrollo teórico de Dewey, cf. R. B. Westbrook, *John Dewey and the American Democracy*, Ithaca/Londres, 1991, parte 3, pp. 231 ss.

45. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Múnich, 1923 [trad. cast. *La decadencia de Occidente*, Madrid: Espasa-Calpe, 2 vols., 1989].

envejecimiento avanzado, de manera que sus formas de vida y sus producciones, sus prácticas políticas y sus creaciones artísticas solo podían ser contempladas como expresión de la decadencia civilizatoria. Desde la perspectiva actual solo se puede explicar aquel éxito espectacular que Spengler pudo lograr entonces, por el estado de ánimo derrotista, gracias al cual la amenaza de la crisis económica y de la inestabilidad política ya se había apoderado de una gran parte de la burguesía. La aseveración filosófico-histórica de que Europa era arrastrada al punto culminante de su decadencia cultural podía, bajo estas circunstancias, hacer comprensible tanto la situación propia, como también erigir esperanzas del comienzo de una época nueva y fuerte. Solo pocos años mediaron entre el apogeo de la exaltación spengleriana y el momento histórico en el que el fascismo alemán se cirnió sobre los países europeos. Con este, no cambió la orientación metódica, pero sí fundamentalmente el tema de la filosofía social.

Hasta estas trasformaciones violentas, el campo de percepción de la filosofía social estaba determinado todavía, en gran parte, por los modelos de interpretación que los padres fundadores de la sociología habían desarrollado en el cambio de siglo. Si se prescinde de pensadores particulares como Helmuth Plessner, aquellos perjuicios de la realización humana que deben estar relacionados con el proceso de la modernización capitalista ocupan regularmente el primer plano de los diagnósticos de la época, que además varían considerablemente. Ya sea la cosificación o la pérdida de la comunidad, o ya sea el empobrecimiento cultural o el aumento de las agresiones, la presión unilateral de la racionalización del sistema económico capitalista constituye siempre el punto de referencia social del análisis. Con la toma de poder de los nacionalsocialistas en Alemania y al conocerse paulatinamente la extensión del terror en la Unión Soviética, comienza un cambio profundo dentro de esta figura de diagnóstico de la época: poco a poco ocupa el centro aquella convergencia que parece existir entre el despotismo fascista y el sistema de poder estalinista. Bien pronto no se encuentra ninguna teoría con sensibilidad filosófico-social, que no vea en la posibilidad del totalitarismo el núcleo de las patologías sociales en la sociedad moderna. El modo económico capitalista, como criterio de influencia determinante, pasa a segundo término y, en lugar de ello, se pone en primer plano la totalidad de la relación contemporánea con el mundo. Pero este cambio persistente de perspectiva tampoco produce ninguna reorientación metódica de la filosofía social: los dos libros que probablemente más se han ocupado de esta convergencia histórica del fascismo y el estalinismo son *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno y el estudio de Hannah Arendt

sobre el totalitarismo[46], que se apoyan, de nuevo, en procedimientos argumentativos antropológicos o bien filosófico-históricos.

Cuando el Instituto de Investigación Social de Fráncfort, a comienzos de los años treinta, emprende el trabajo bajo la dirección de Horkheimer, el marco común de orientación todavía está marcado, en gran parte, por esperanzas filosófico-históricas de progreso. De manera no diferente a la de Lukács, pero con un enfoque empírico, se concibe el capitalismo, en conexión con Marx, como una relación de cosificación social, que algún día encontrará su final por la resistencia revolucionaria del proletariado. Ciertamente, la cooperación interdisciplinaria en el Instituto estaba dedicada a la irritante cuestión de cómo, contra todas las expectativas racionales, era posible la integración de la clase trabajadora; a pesar de todas las diferencias, no se albergaba ninguna duda seria entre sus miembros sobre la perspectiva de una revolución emancipatoria. Diez años más tarde, cuando el grupo de investigadores había recalado en el exilio americano, su perspectiva filosófico-histórica había cambiado de manera fundamental. Bajo la impresión de que el fascismo y el estalinismo formaban un conjunto totalitario, todas las esperanzas de un cambio revolucionario se desvanecieron y dejaron sitio a un pesimismo crítico con la cultura[47]. El libro en el que esta nueva orientación ha quedado de manifiesto para siempre es *Dialéctica de la Ilustración*, redactado conjuntamente por Horkheimer y Adorno; con él, se alcanza el umbral en la historia de la filosofía social, en el que la posibilidad histórica del totalitarismo se ha convertido en el tema predominante.

Lo mucho que ha cambiado el horizonte intelectual del pensamiento de Horkheimer y Adorno se puede deducir del hecho de que, para las causas del Estado totalitario, quieran remontarse hasta los orígenes de la historia humana: la patología social que se manifiesta en el sistema de dominio fascista es tan profunda que solo se puede explicar adecuadamente si se la entiende como un desarrollo erróneo de todo el curso de la civilización. No sin razón, esta idea fundamental se parece a la premisa por la cual ya se dejó guiar Rousseau en su crítica de la civilización: también ahí la convicción que había motivado originalmente el recurso al estado de naturaleza era que la alienación percibida actualmente muestra una distorsión, producida hacía tiempo, del comportamiento

46. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947 [trad. cast. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta, [9]2009]; H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Fráncfort d. M., 1958 [trad. cast. *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Taurus, 1998].

47. Cf., respecto a este proceso de cambio interno de la teoría en general, H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Fráncfort d. M., 1978, parte A.

humano. Más allá de esto, también existen coincidencias claras entre ambos planteamientos respecto a la cuestión de qué carácter metódico debe tener la descripción de los comienzos de la civilización. Del mismo modo que queda sin aclarar en el caso de Rousseau, si su esbozo del estado de naturaleza se debe entender de manera empírica o hipotética, también Horkheimer y Adorno dejan abierto cómo quieren que se entiendan sus excursos a la protohistoria de la humanidad; aunque, por un lado, el texto contiene una serie de alusiones veladas a resultados de investigaciones etnológicas y antropológicas, sus conclusiones son, por otro lado, tan unilaterales y afiladas que al final todo induce a creer que se trata de una exposición con carácter meramente ficticio. Si se comprenden las convergencias metódicas hasta este punto, entonces tanto más se resalta la diferencia objetiva entre ambos planteamientos. Mientras que Rousseau había fijado el principio del desarrollo deficiente de la civilización en la comunicación interpersonal, Horkheimer y Adorno lo pusieron ya en el primer acto de una disposición racional sobre los procesos naturales. Los dos pensadores perciben en el trabajo humano solo aquel elemento que sirve para el dominio instrumental, invirtiendo directamente las interpretaciones positivas que hasta entonces predominaban en la tradición marxista: el sujeto forma la capacidad de control racional de sus impulsos naturales mediante el esfuerzo del trabajo, y viceversa, el entorno natural se reduce, mediante la actividad laboral, a mero campo de actuación para fines humanos[48]. Ambas suposiciones permiten ahora una interpretación en la que el proceso de civilización no puede ser reducido, y menos unilateralmente, a una lógica de la decadencia creciente, como en la crítica de la civilización de Rousseau. El primer acto de dominio instrumental, mediante el cual el ser humano aprende a imponerse frente a la naturaleza, prosigue paulatinamente con el disciplinamiento de su vida pulsional, con el empobrecimiento de su capacidad sensorial y con la formación de relaciones sociales de dominio. Allí donde en Rousseau se encuentra, al final del proceso de descomposición, la lucha incontrolada de todos contra todos por el prestigio, en el caso de Horkheimer y Adorno este proceso desemboca finalmente en la tiranía totalitaria de la actualidad; aquí la espiral de la cosificación progresiva llega a su punto culminante, porque crea dentro de la sociedad una nueva forma de relación con la naturaleza en la cual los individuos, que están completamente vaciados en lo psíquico, están igual de indefensos, a merced de las grandes

48. Cf. un resumen en A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Fráncfort d. M., 1985, cap. 2, pp. 43 ss. [trad. cast. *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Madrid: Antonio Machado, 2009, pp. 69 ss.].

organizaciones que operan según la racionalidad de fines, como estaban en la prehistoria al albur de fuerzas naturales invencibles.

La explicación filosófico-histórica que ofrecen Horkheimer y Adorno de la llegada del totalitarismo moderno, se encuentra obviamente en la estela de la apropiación marxista de la tesis de la racionalización de Weber[49]: incluso el despotismo de los sistemas solidificados de poder totalitario debe ser concebido como una encarnación social del proceso cognitivo que está presente en la historia humana desde el principio como aumento metódico del saber sobre las disposiciones. Con semejante concentración en la lógica de desarrollo de la razón instrumental, hay que aceptar dos limitaciones en el horizonte teórico, que resultan perjudiciales para el diagnóstico del totalitarismo. Por una parte, se dejan de lado en el proceso histórico de génesis todos aquellos factores efectivos que no tengan una relación más o menos directa con el proceso de racionalización tecnológica; de ahí que, por mucho que Horkheimer y Adorno incluyan también el desarrollo, por ejemplo, de los medios de comunicación de masas, por mucho que se esfuercen por tener en cuenta precisamente las disposiciones psíquicas de comportamiento, el análisis de estos procesos se realiza siempre con la condición limitante de solo poder ver en ellos una nueva formación de una razón que se ha vuelto totalitaria.

En cuanto al cometido de la filosofía social, el segundo inconveniente tiene un peso mayor. Ya que el dominio totalitario es visto como punto culminante de un proceso de racionalización que se remonta hasta la protohistoria de la especie humana, se desatiende, después de todo, su posición civilizatoria particular. Ya no es más la realidad social del totalitarismo la que presenta una forma de patología social, sino el proceso de civilización en su conjunto. Al igual que Rousseau, también Horkheimer y Adorno incurren en la obligación de una ampliación ilimitada de la sospecha de patología. En el momento en que el proceso histórico solo es interpretado según el modelo del aumento de una perturbación protohistórica, ya no pueden ponerse de manifiesto aquellos progresos en la ampliación de libertades jurídicas, en la democratización de las decisiones políticas o en la apertura de campos de acción individuales, respecto a los cuales las patologías sociales se pueden caracterizar como desarrollos deficientes históricamente situados[50]. Parece como si Hannah

49. Cf. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Fráncfort d. M., 1981, vol. I, cap. IV [trad. cast. *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Trotta, 2010].

50. Cf. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Fráncfort d. M., 1985, cap. V, pp. 130 ss. [trad. cast. *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires: Katz, 2008].

Arendt tuviera en mente justamente este punto débil de *Dialéctica de la Ilustración* cuando compuso su propio análisis del totalitarismo, pues en él se entiende el surgimiento del despotismo totalitario precisamente como consecuencia de una patología social que solo se ha podido formar en medio de las sociedades modernas.

En el análisis del totalitarismo de Hannah Arendt se plantea un tipo de filosofía social que comparte con el diagnóstico de la época del joven Hegel la tendencia a dejar que solo aparezcan en gran parte las razones que justifican la crítica en la forma encubierta de una idealización histórica. Durante toda su vida, Arendt tuvo la convicción de que las deformaciones del mundo social se daban a conocer mediante desarrollos que amenazan con destruir las condiciones comunicativas de una discusión pública de los asuntos políticos. Pero en vez de fundamentar antropológicamente esta idea principal, de tal forma que se pudiera acreditar mediante pruebas empíricas, solo intentó una y otra vez justificarla por la vía de una descripción idealizada de la *polis* antigua. Si se quitaran posteriormente todas las referencias históricas de las partes de su obra que sirven a la finalidad así esbozada, entonces emergerían las afirmaciones antropológicas en las que se basa en gran parte su diagnóstico filosófico-social: los sujetos humanos dependen, por toda su naturaleza, de ser percibidos y confirmados en una esfera pública, porque solo así pueden adquirir el grado de estabilidad psíquica y de autoconciencia que necesitan para la superación de sus problemas y riesgos existenciales; además, el sujeto individual solamente es capaz de percibirse como ser libre cuando aprende a comprometerse de forma activa en la discusión pública de los asuntos políticos. Ambas condiciones juntas permiten la conclusión sistemática que Hannah Arendt expresa, una vez como descripción normativa de la *polis* antigua y otra vez como rehabilitación filosófica de la noción aristotélica de praxis: libertad individual y praxis pública se entrelazan en el caso del ser humano, de tal forma que solo la existencia de la esfera social de un espacio público político le abre la posibilidad de vivir una vida exitosa.

Hannah Arendt utiliza, al mismo tiempo, el ideal de sociedad que se deriva de esta tesis como criterio para poder entender el sistema social de dominio del totalitarismo como una patología social. Procede en dos pasos, no en el sentido temporal de la sucesión de sus escritos, pero sí en el sentido sistemático de la construcción de su filosofía social: para la sociedad industrial moderna se afirma, en primer lugar, una tendencia general de alienación del mundo [*Weltentfremdung*], cuya conformación y culminación particular, en segundo lugar, se debe entender que es el sistema del dominio totalitario. En un estudio que en alemán lleva por

título *Vita activa**, Hannah Arendt ha presentado un análisis de aquellos comportamientos sociales que constituyen la esencia de la alienación moderna del mundo: bajo la condición de una industrialización progresiva, como reza su tesis, la forma de actividad técnica de la producción y del trabajo alcanzan un predominio social tan fuerte que amenazan con sustituir por completo la praxis creadora de libertad de la deliberación y comunicación públicas; pero como con ello queda restringida justamente aquella esfera de acción en la que el individuo crea una relación de confianza consigo mismo, con el prójimo y con el mundo en su totalidad, la marcha triunfal de la técnica va acompañada inevitablemente de un aumento de la alienación general[51].

Hannah Arendt cree que estos procesos de desarrollo han preparado el terreno socio-cultural para la imposición del totalitarismo. En el despotismo del nacionalsocialismo, como muestra en su estudio minucioso sobre *Los orígenes del totalitarismo*, se hace un mal uso de la pérdida del mundo [*Weltverlust*] del ser humano moderno a fin de movilizar a las masas: aislados de toda interacción fundante de sentido gracias al empobrecimiento del espacio público, dependiendo en gran parte de sí mismos e inseguros respecto a la propia identidad, los individuos encuentran solo una forma apropiada de organización de sus intereses en los movimientos totalitarios. Pero estas organizaciones de masas únicamente pueden ganar estabilidad desarrollando, al mismo tiempo, una ideología colectiva que dirige todas las agresiones hacia fuera y hacia un enemigo externo, para crear en el interior un sentimiento de amenaza y responsabilidad común. Así surge al final aquel círculo fatal y mortal, en el cual los movimientos totalitarios solo son capaces de mantener su dominio, trasformando su propia ideología, paso a paso, en la práctica de la destrucción masiva.

En comparación con el planteamiento de explicación filosófico-histórico elaborado por Horkheimer y Adorno, este análisis del totalitarismo es modesto respecto a sus pretensiones críticas, pobre en diferenciaciones psicológicas y realmente ingenuo en cuanto al modo de acción de los medios de comunicación masivos modernos. Pero, por lo que se refiere a la posibilidad social de dominio totalitario, y en cuanto a su surgimiento por las relaciones de una patología social, a la propuesta de Hannah Arendt le corresponde una fuerza explicativa incomparablemente mayor:

* Trad. cast. *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 2005. (*N. de los T.*)

51. Sobre esto resulta especialmente esclarecedor G. Kateb, *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, Totowa, N.J., 1984, cap. 5, pp. 149 ss.; respecto al análisis del totalitarismo, *ibid.*, cap. 2, pp. 52 ss.

la tesis de que con la expansión de la realización de actividades técnicas se limita la esfera de acciones garantes de libertad, lo que va acompañado al mismo tiempo de una desintegración de la esfera política del espacio público de tal modo que al final ya no quedan límites para el dominio totalitario, no solo se refiere a procesos esencialmente observables de la historia real, como todas las reflexiones que se encuentran en *Dialéctica de la Ilustración*; con esta tesis también se dirige la vista sobre todo hacia un desarrollo social deficiente, que mantendría su pertinencia y actualidad para las sociedades modernas, incluso cuando el nacionalsocialismo ya había sido destrozado y el aparato de dominio estalinista había perdido en gran parte sus rasgos terroristas. Por ello no puede sorprender realmente que los impulsos más importantes para la filosofía social en los años cincuenta y sesenta provinieran de la teoría de Hannah Arendt y no de *Dialéctica de la Ilustración*. Prácticamente ningún autor que hiciera en este período el intento de proporcionar una interpretación filosófica de la época, no fue influido de alguna manera por sus escritos. Ya sea Habermas, con la noción de la discusión libre de dominación, Cornelius Castoriadis y la idea de la práctica revolucionaria, o Charles Taylor, con la noción de un espacio público garante de libertad, el análisis crítico siempre comienza con el diagnóstico hecho por Hannah Arendt de que el predominio de la realización de actividades instrumentales amenaza con extinguir la esfera de la acción comunicativa.

III. FORMAS DE FUNDAMENTACIÓN DE UN DIAGNÓSTICO DE PATOLOGÍAS SOCIALES: ACERCA DE LA SITUACIÓN ACTUAL DE LA FILOSOFÍA SOCIAL

Cuando en los años sesenta y setenta y gracias al impulso esencial de la obra de Hannah Arendt, comienza a constituirse una nueva forma de filosofía social con los escritos de Habermas, Taylor o Castoriadis, lógicamente no solo han cambiado de manera decisiva las circunstancias políticas. Bajo la influencia creciente de la filosofía analítica del lenguaje habían crecido también las exigencias metódicas que se planteaban a la justificación de los enunciados filosóficos, incluso en campos más bien remotos. Este desarrollo afectó también a la discusión que se realizó en aquel período dentro de la filosofía social; los debates se centraron por un tiempo en la cuestión de cómo pueden ser justificados metódicamente los enunciados sobre patologías sociales. Por ello, antes de proseguir la presentación histórica hasta la actualidad, se debe resumir primero, bajo la forma de una retrospectiva sistemática, la noción de la filosofía social esbozada hasta ahora. Solo entonces se podrá apreciar en qué tienen que consistir hoy día los problemas de fundamentación centrales de esta disciplina respecto a su pretensión específica de conocimiento.

El momento del surgimiento de aquella empresa que llamamos, desde la perspectiva actual, «filosofía social» sugiere verla como lugarteniente de un problema filosófico que entonces había sido excluido del pensamiento moderno por consideraciones metódicas. Ya Hobbes reniega de la tradición de la filosofía política clásica, que tiene su origen en Aristóteles, renunciando a su excesiva pretensión gnoseológica y concentrándose en una única cuestión: el problema tratado por él ya no es cómo una comunidad puede garantizar al mismo tiempo la vida buena y justa de sus miembros, sino cómo es capaz de erigir un orden que concite el asentimiento general. En esta limitación del planteamiento se vislumbra ya, dentro de la filosofía política, aquella separación de la moral y la ética que Kant fundamentaría más tarde oficialmente para la filosofía moral: solo los problemas que se refirieran a la justicia de las acciones sociales serían responsabilidad de la filosofía, mientras que las condiciones de una buena vida serían tan poco accesibles a una definición común que tendrían que quedar excluidas de su ámbito. Sin embargo, Rousseau, en sus escritos críticos con la civilización, defiende la posición de que la cuestión ética no puede ser dejada al margen, al menos con respecto a la convivencia social, sino que tiene que tomar una forma diferente bajo las condiciones de la ilustración científica. No quiso naturalmente, como tampoco lo quiso antes Hobbes o después Kant, hacer revivir simplemente la perspectiva de la tradición aristotélica, de manera que el Estado tuviera que ser entendido como la finalidad fijada de antemano de la autorrealización humana; pero sí que quiso, por el contrario, cuestionar las organizaciones de la vida social respecto a la pregunta de si estaban constituidas de tal forma y contenían las condiciones para posibilitar una vida exitosa entre los seres humanos. Dos son los cambios teóricos que han permitieron a Rousseau esta trasformación de la cuestión ética: por un lado se formaliza radicalmente el punto de vista aristotélico, en el sentido de que ya no se habla más de los fines de la autorrealización humana dados por la naturaleza, sino solo de las condiciones que posibilitan esta autorrealización; y además ya no debe ser al Estado sino a la sociedad que se desprende paulatinamente de él, a la que se interroga respecto a las condiciones que obstaculizan la realización de la vida humana. Así surge la filosofía social como lugarteniente de una perspectiva ética en nuevo terreno de la sociedad que se está constituyendo.

Pero esta mirada a las condiciones de surgimiento solo es el comienzo de la definición de la estructura y función de la filosofía social. Únicamente se muestra por completo lo que constituye el objetivo central

de la nueva disciplina, cuando se tiene en cuenta otro asunto llamativo, que ya se podía observar en la crítica de la civilización de Rousseau y, mejor aún, en las propuestas de sus discípulos. La filosofía social no se presenta en ningún caso como teoría positiva, ni en el caso de Marx o Nietzsche, ni en el de Plessner o Hannah Arendt; en principio y ante todo, se trata siempre de una crítica de un estado social, que es percibido como alienado o sin sentido, como cosificado o incluso enfermo. El concepto que se trata de conocer y al cual la filosofía social se ajusta desde el principio de manera más o menos directa, muestra cómo esta intención crítica está vinculada con la perspectiva anteriormente desarrollada de una ética pensada en términos formales. Solo se puede hablar en este sentido de una «patología» de la vida social cuando existen ciertas suposiciones sobre cómo tendrían que ser constituidas las condiciones de la autorrealización humana.

Tanto el término «diagnóstico» como el de «patología» que están estrechamente vinculados con el interés de conocimiento de la filosofía social, provienen del ámbito de la medicina. Con la palabra «diagnóstico» se entiende aquí en principio la captación exacta y la identificación de una enfermedad, por la que el organismo humano está afectado. Como criterio para que sean medidas manifestaciones anormales sirve una idea clínica de salud que, para simplificar las cosas, se refiere a menudo a la mera capacidad de funcionamiento del cuerpo[52]. El término «patología» se comporta de manera complementaria al termino «diagnóstico». Mientras que al principio se denominaba de esta manera a la ciencia de las enfermedades, hoy día se refiere sobre todo a los estados anormales mismos[53]. Por lo tanto, una patología presenta exactamente aquel desarrollo orgánico deficiente que deber ser alumbrado o determinado mediante el diagnóstico. El traslado de ambas nociones al campo de trastornos mentales se encuentra ya con importantes dificultades, porque en la investigación clínica casi no se pueden detectar valores de normalidad claros para

52. Respecto a la historia de la noción: F. Kudlien, «Diagnose», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. II, cols. 162 s.; respecto al carácter problemático, cf. G. Lohmann, «Zur Rolle von Stimmungen in Zeitdiagnosen», en H. Fink-Eitel y G. Lohmann (eds.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Fráncfort d. M., 1993, pp. 266 ss.

53. Respecto a la historia de la noción, cf. P. Probst, «Pathologie», parte IV, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. VII, pp. 197 ss.; respecto al carácter problemático, cf. J. Habermas, «Überlegungen zur Kommunikationspathologie» (1974), en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Fráncfort d. M., 1984, pp. 226 ss., esp. pp. 226-232 [trad. cast. «Consideraciones sobre patologías de la comunicación», en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra, 1989, pp. 193 ss., esp. pp. 193-199].

la vida psíquica de los seres humanos; en la psicología médica y en el psicoanálisis hay una amplia discusión en torno a la cuestión de cómo se tendría que formular un concepto preciso o por lo menos plausible de salud mental[54]. Ya se puede reconocer cuánto más difícil tiene que ser la ampliación de aquellas dos nociones hacia el campo de los fenómenos sociales, porque aquí el individuo aislado ya no debe constituir el punto de referencia. Para poder hablar de una patología social, que según el modelo de la medicina debe ser accesible a un diagnóstico, hace falta una idea de normalidad que se refiera a la vida social en su totalidad. El naufragio de aquellos planteamientos de las ciencias sociales que querían determinar las necesidades funcionales de sociedades solo desde la observación externa pone de manifiesto los problemas inmensos con los que está vinculada tal pretensión: puesto que lo que cuenta como finalidad del desarrollo o como normalidad en los contextos sociales siempre está definido culturalmente, también las funciones o sus respectivas perturbaciones solo se pueden identificar con la referencia hermenéutica a la comprensión que tienen de sí mismas las sociedades[55]. En este sentido, una posibilidad defensiva de hablar de patologías de lo social consiste en un concepto culturalista de normalidad; según este concepto, podríamos limitarnos a una descripción empírica de lo que una cultura dada considera como un defecto. Como esto es muy poco para sus finalidades, la filosofía social ha tomado desde el principio otro camino, el que señala hacia la dirección de una ética formal: entonces tienen que ser consideradas como encarnación de la normalidad de una sociedad aquellas condiciones dependientes de la cultura, que permiten a sus miembros una forma no distorsionada de autorrealización.

Antes de proseguir con las dificultades que plantea esta alternativa, se tiene que aclarar brevemente en qué sentido está determinado por ella, de manera adecuada, el rumbo que ha tomado la filosofía social después de Rousseau. Como se ha podido ver, los planteamientos presentados tratan siempre de intentos de una crítica de situaciones sociales,

54. Desde la perspectiva filosófica: E. Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Stuttgart, 1987, pp. 53 ss. [trad. cast. *Problemas de la ética*, Barcelona: Crítica, 1998]; desde la perspectiva psicoanalítica: L. Kubie, «The fundamentel distinction between normality and neurosis», en *Symptom and Neurosis. Selected Papers*, ed. de H. J. Schlesinger, Nueva York, 1978.

55. Cf. J. Habermas, «Ein Literaturbericht: Zur Logik der Sozialwissenschaften», en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Fráncfort d. M., 1982, pp. 89 ss., esp. pp. 183 ss. [trad. cast. «Un informe bibliográfico (1967): La lógica de las ciencias sociales», en *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos, 1988, pp. 81-275]; respecto a la dificultad de definir un criterio para patologías sociales, cf. K. Eder, *Geschichte als Lernprozeß? Zur Pathogenese politischer Modernität in Deutschland*, Fráncfort d. M., 1985, pp. 33 ss.

percibidas como sin sentido, cosificadas o incluso enfermizas. Así pues, lo que cuenta como defecto social no está ubicado simplemente en el plano de una vulneración de principios de justicia; más bien se deben criticar alteraciones que comparten con las enfermedades psíquicas la característica de que restringen o deforman posibilidades de vida que se presuponen como «normales» o «sanas». A esta finalidad de la filosofía social sirven nociones que designan para el ámbito de la vida social exactamente lo mismo que la noción de la «patología» respecto a la psique: estas son, en la primera fase que hemos observado aquí, categorías como «disociación», «cosificación», «alienación» y también «nihilismo»; después del surgimiento de la sociología se añaden pronto nociones más empíricas como «pérdida de comunidad», «desencantamiento», «despersonalización» y «mercantilización»; y por último, recientemente, Sartre hizo uso directamente de la noción de «neurosis colectiva»[56]. Si se investiga ahora lo que tienen en común las ideas de normalidad social, a la que todas estas nociones remiten indirectamente, entonces se tiene que elegir un punto de referencia muy abstracto para no excluir ninguna de ellas. No todos los estados ideales que se presuponen implícitamente se caracterizan, por ejemplo, por la existencia de una forma de totalidad, solo unos pocos se caracterizan por un determinado tipo de naturalidad y otros parecen dotados de un grado más elevado de intensidad o cercanía social. Sea como fuere, las determinaciones propuestas se hallan en un nivel de concreción en el que no se encuentra ninguna característica que sea igual de específica para todas las nociones listadas. Lo que tienen en común se pone de manifiesto cuando el punto de referencia no es el «cómo» de los estados ideales respectivos sino el «sobre qué» de la voluntad; sin excepción, todas estas nociones negativas remiten indirectamente a condiciones sociales que se deben caracterizar por el hecho de que posibilitan a los individuos una vida más plena o mejor, es decir, exitosa. En este sentido, una idea ética de normalidad social, que está ajustada a las condiciones que posibilitan la autorrealización, presenta el criterio mediante el cual se miden las patologías sociales.

Esta concepción ética de fondo es formal, en el sentido de que solo deben ponerse de relieve normativamente las condiciones sociales de la autorrealización humana, pero no sus objetivos mismos. Es cierto que en Hegel y en Marx existen ciertas tendencias orientadas a un perfeccionismo ético, que les llevan a predeterminar para los seres humanos un *telos* específico según el modelo aristotélico. Asimismo, Nietzsche y Hannah Arendt tampoco están libres de la tentación de tener en mente objetivos muy específicos cuando intentan describir modos exitosos de realización de la vida humana. Pero incluso estas tendencias contrarias se podrían entender, con una interpretación benévola, de manera que con la forma de metas a alcanzar que se prestan a confusión, solo pretendieran afirmaciones sobre las condiciones sociales bajo las que los seres humanos pueden lograr la autorrealización. De manera que para Marx el trabajo no alienado no necesariamente tendría que significar un objetivo ético del ser humano, sino que podría presentar solo la condición indispensable que le permite desarrollar una relación satisfactoria consigo mismo[57]; y se podría afirmar del mismo modo, en el caso de Hannah Arendt, que ha puesto de relieve desde la perspectiva ética el compromiso de la práctica de la creación de voluntad democrática porque ayuda sobre todo a los individuos a conseguir una conciencia de su propia libertad. El error de tales planteamientos no consiste en el hecho de que hayan determinado objetivos específicos para la vida humana, y con ello se dejen engañar por un perfeccionismo injustificable; lo que les hace errar es más bien la inclinación de tomar como condiciones universales para la autorrealización humana aquellas formas de actividad cuyo aprecio se debe a menudo solo a ideales de vida altamente selectivos y, en la mayoría de los casos, temporales. La filosofía social está anclada desde su surgimiento, tal vez no por una pretensión individual, sino seguramente gracias a un planteamiento metódico, a una perspectiva ética, con la que están vinculadas exigencias meramente formales respecto a una explicación de lo «bueno».

Esta tesis tiene que ser probada también respecto a dos peculiaridades que han aparecido en el esbozo anterior del desarrollo de la filosofía social. Por un lado, no está del todo claro cómo los distintos planteamientos deben ser reducidos a un fundamento ético único, ya que han hecho surgir ideas totalmente diferentes de la normalidad social. La sinopsis de los conceptos clave de la filosofía social ha mostrado ya que el espectro de los ideales normativos va desde lo radicalmente individualista hasta modelos comunitaristas: mientras que Rousseau o Plessner consideran como normal una forma de vida social que crea la mayor distancia posible, para Hegel, Durkheim o Hannah Arendt se puede decir lo contrario, en tanto que contemplan la existencia de un compromiso

56. J.-P. Sartre, *Der Idiot der Familie. Gustav Flaubert 1821-1857*, 5 vols., Reinbek, 1977, sobre todo vol. V [ed. orig. *L'idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, París: Gallimard, 1988; trad. cast. *El idiota de la familia. Gustavo Flaubert desde 1821 a 1857*, Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1975].

57. Cf., p. ej., A. Wildt, *Die Anthropologie des frühen Marx*, Studienbrief der Fernuniversität Hagen, 1987.

de comunidad fuerte como condición para la normalidad social. Para poder entender adecuadamente estas diferencias es aconsejable resaltar de nuevo la estructura formal del diagnóstico filosófico-social. Las condiciones sociales de vida de los sujetos individuales suponen el punto de referencia de todos los intentos presentados aquí de encontrar un criterio para la normalidad de las relaciones sociales: siempre se valorarán como exitosas, ideales o «sanas» aquellas formas de organización de lo social que permiten al individuo una realización no deformada de sí mismo. En cierto modo, la noción formal de lo bueno, en la que se basa la filosofía social como criterio crítico, está enfocada al bienestar del individuo, en tanto en cuanto este bienestar se halla dentro del marco de posibilidades de la sociedad. La simple cuestión de hasta dónde llega la responsabilidad de lo social suscita diferencias fundamentales entre los planteamientos; dependiendo de qué fuerza se atribuya a la influencia que la vida social tiene respecto al bienestar individual, el estado ideal esbozado tendría que adoptar rasgos individualistas o más bien colectivistas. Designados así los dos polos del espectro de posibles soluciones, se miden todas las demás diferencias en las condiciones concretas que se consideren necesarias en particular para la autorrealización; en esto desempeña un papel central si, por ejemplo, es una forma comunitaria de eticidad o un espacio público el que crea el distanciamiento, o si es el trabajo no alienado o más bien la relación mimética con la naturaleza aquello que debe posibilitar al individuo una vida exitosa dentro de la sociedad. Por ello, se puede decir en resumen que la definición de patologías sociales en la filosofía social se realiza siempre con vistas a las condiciones sociales que deben ayudar al individuo a su autorrealización. El hecho de que, no obstante, se evidencie todo un espectro de criterios de valoración altamente diferentes cuando se comparen los planteamientos entre sí no guarda relación con diferencias de perspectiva ético-formal, sino con diferencias en el concepto de la autorrealización personal que se toma por base.

Esta última afirmación ya evoca la segunda peculiaridad que salta a la vista de la historia de la filosofía social; con ella llegamos al ámbito de los problemas metódicos en el que se centra la discusión hoy día. Si se investiga más de cerca cómo se determinaron en los diferentes enfoques las condiciones sociales de la autorrealización, entonces se muestra que se recurría esencialmente a dos figuras opuestas de razonamiento: se tenía que mostrar entonces, o bien mediante el recurso a su situación original o bien mediante la anticipación de su conocimiento en un futuro esperable, aquello que el ser humano necesita por parte de la sociedad para una vida exitosa; la primera posibilidad ya toma cuerpo metódico en el caso de Rousseau y llega a una forma ejemplar en la tradición alemana de la antropología filosófica; en cambio, la segunda posibilidad es preparada por Hegel y encuentra su forma realmente paradigmática en el escrito de Lukács *Historia y conciencia de clase*. Conviene considerar que ambas alternativas reciben la función metódica que asociamos con ellas hoy día solo después de la intervención de Nietzsche. Tanto Rousseau como Hegel —aunque el primero ya podría haber sido ilustrado por Vico y el segundo por Herder[58]— están tan seguros de que resultaban igual de antiguas todas las culturas humanas, que no albergan dudas respecto al contenido universalista de las afirmaciones filosóficas; por ello parten, como si fuera evidente, de que sus comprensiones de las condiciones de libertad personal tienen que ser aplicables de manera indistinta a todos los seres humanos. Pero después de que Nietzsche dedujera del hecho del pluralismo de las culturas la consecuencia radical de su perspectivismo, la filosofía social ya no podía aferrarse a tal autocerteza. Desde entonces fue necesario, como ya hemos visto, defender metódicamente cada afirmación sobre las características humanas o sobre las regularidades sociales contra el reproche de la relatividad cultural. Solo así surge la situación teórica en la que las figuras antropológicas o filosófico-históricas del razonamiento asumen específicamente la tarea de justificar la exigencia universalista de diagnósticos filosófico-sociales: mediante el recurso a la naturaleza del ser humano o más precisamente anticipando el conocimiento futuro, se debe mostrar efectivamente que la vida individual, más allá de todas las fronteras culturales, depende exactamente de aquellas condiciones sociales que, como quintaesencia de un ideal social, proporcionan el criterio de la crítica.

Desde aquí se abre un camino a una duda que se radicaliza paulatinamente hasta el umbral de la discusión que domina actualmente la situación de la filosofía social. No pasó mucho tiempo hasta que la argumentación de *Historia y conciencia de clase* quedó en evidencia como una construcción que compartía con cualquier forma de filosofía de la historia el punto de partida de una convicción axiológica no fundamentada en ella misma. Si el desarrollo histórico podía referirse teleológicamente a una única finalidad solo era porque antes se había adoptado implícitamente una perspectiva normativa, bajo la que encajaba el material heterogéneo para formar una totalidad con sentido y narrativamente representable[59].

58. Respecto a la justificación por Vico y Herder del pluralismo cultural, cf. I. Berlin, *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, Londres, 1980 [trad. cast. *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*, Madrid: Cátedra, 2000].

59. Cf., p. ej., A. C. Danto, *Analytische Philosophie der Geschichte*, Fráncfort d. M., 1974 [trad. cast. *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*, Bar-

Y lo que tiene que ser válido para la filosofía de la historia se muestra rápidamente como fundamentado también para la antropología filosófica: ¿por qué sus determinaciones de partida no deberían haber sido realizadas de la misma manera, es decir, proyectando solo las premisas axiológicas no reflexionadas de una cultura determinada en la dotación natural del ser humano? Bajo la presión de tales cuestiones, la discusión se tenía que agudizar pronto sobre el problema metodológico de si cada diagnóstico filosófico-social se funda finalmente en un juicio ético sobre qué tiene que contar como condición adecuada para la autorrealización humana; pero entonces no existiría ningún medio externo con el que se podría proteger el intento de identificar patologías sociales frente a la objeción de no ser más que la expresión arbitraria de un punto de vista cultural determinado. Antes de que se alcanzara este último escalón de problematización, la filosofía social continuaba, en los años sesenta una vez más, sobre la base de suposiciones básicas antropológicas: respecto a Hannah Arendt, ya se ha mostrado que ella apoya su crítica del mundo industrial en premisas que afirman una dependencia del ser humano, dada por la naturaleza, de prácticas de libertad comunicativa; Arnold Gehlen desarrolla al mismo tiempo un diagnóstico de la época, de tendencia conservadora, que se basa precisamente en los resultados de su obra antropológica principal[60]; y finalmente, Habermas parte también, al principio, de constataciones empíricas de una situación invariante de los intereses del ser humano, para dar una base universalista a su crítica de la tecnificación del mundo social[61].

Todos estos planteamientos tienen en común la convicción totalmente básica de que con la aceleración del crecimiento industrial se amenaza un requisito funcional, de índole social, que pertenece a las condiciones profundas de toda vida humana. Pero según el modo de interpretación de estas condiciones invariantes, cambia no solo el carácter del proceso percibido como causa, sino también la forma de manifestación de la patología social. En el caso de Hannah Arendt, la expansión siempre creciente de la ejecución técnica de las acciones era la que debía de tener como

celona: Paidós, 1989]; H. M. Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Fráncfort d. M., 1972.

60. A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Reinbek, 1957; Gehlen se basa en Íd., *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Fráncfort d. M., 1991 [trad. cast. *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca: Sígueme, 1987].

61. J. Habermas, «Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'», en *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Fráncfort d. M., 1968, pp. 48 ss. [trad. cast. *Ciencia y técnica como «ideología»*, Madrid: Tecnos, 2007].

consecuencia el hecho de que con la práctica intersubjetiva del autoentendimiento político se destruye también la confianza de los sujetos en el mundo; por contra, en el caso de Gehlen, que aquí ya anticipa la crítica cultural de Daniel Bell[62], la industrialización rápida va acompañada de un crecimiento de estímulos de consumo, que acaba por exigir tanto del ser humano que la estabilidad necesaria para la vida de las instituciones sociales resulta perjudicada; para Habermas, en cambio, el proceso de tecnificación significa una autonomización de sistemas de acción según una racionalidad de fines, con lo cual se limita aquella esfera del entendimiento comunicativo de la que depende de manera elemental la reproducción de la especie humana. Si se añaden además a esta serie de modelos de diagnósticos de la época aquellos planteamientos antropológicos que desarrollaron Agnes Heller y György Márkus como continuación de la ontología social del Lukács tardío[63], entonces se puede hablar de un consenso amplio en los años sesenta respecto a los fundamentos metódicos de la filosofía social: casi todos los intentos que se emprenden para analizar las patologías sociales de la época comienzan de alguna manera con las condiciones naturales del ser humano. Por ello, el proyecto de una filosofía social que comienza a perfilarse por los mismos años en los escritos de Michel Foucault, que comparte con Nietzsche no solo la concentración en las manifestaciones del poder sino también la prevención contra el universalismo, tenía que haber actuado como un desafío mayor. Aunque la justificación metódica que Foucault da a su crítica de la sociedad disciplinaria resulta opaca, los argumentos que expone en contra de toda noción del ser humano general, ahistórica, parecen convincentes.

Como la filosofía social de Nietzsche, también la de Foucault consiste sobre todo en investigaciones históricas, en las que se pretende descubrir la relación interna de determinados modos del saber humano, los modelos respectivos de disciplinamiento social y finalmente las formas individuales de conducirse en la vida. Cuanto más se distancia Foucault de sus comienzos histórico-científicos, tanto más cristaliza como enfoque de sus estudios la estructura de relaciones modernas de poder: con una cierta coincidencia con Max Weber, por un lado, y con

62. D. Bell, *Die Zukunft der westlichen Welt. Kultur und Technologie im Widerstreit*, Fráncfort d. M., 1976 [trad. cast. *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid: Alianza, 1994].

63. A. Heller, *Das Alltagsleben. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion*, ed. de H. Joas, Fráncfort d. M., 1978; G. Márkus, «Der Begriff des menschlichen Wesens in der Philosophie des jungen Marx», en A. Hegedus *et al.*, *Die neue Linke in Ungarn*, vol. II, Berlín, 1976, pp. 41 ss.

Adorno, por el otro, está convencido de que las sociedades modernas desarrolladas solo son capaces de mantenerse porque una red densa de instituciones de control se ocupa del disciplinamiento creciente del cuerpo humano, con lo que estimula al mismo tiempo a los sujetos para que se conduzcan en la vida según la racionalidad instrumental y sofoca ya en su origen toda forma de resistencia[64]. En este diagnóstico contemporáneo queda poco claro, ciertamente, en qué medida se trataría de formas de perturbaciones sociales en el caso de los procesos descritos de aumento de poder, puesto que, según Foucault, cada forma de saber o conocimiento tiene que ser contemplada con un vínculo tan estrecho con las respectivas relaciones de poder dadas que para él ya no puede deducirse la perspectiva trascendente desde la que se puedan determinar procesos sociales como desviaciones de un ideal; aunque se pueden entresacar de los escritos tardíos ciertas indicaciones respecto a una noción trascendente de la autorrealización humana, ya que intentan esbozar una estética de la existencia mediante el ejemplo de prácticas antiguas de vida[65], estas referencias se pueden entender también retrospectivamente como criterio de su diagnóstico de las relaciones modernas de poder; en conjunto, sin embargo, sus criterios normativos quedan tan en la oscuridad y además están tan ensombrecidos por el perspectivismo epistemológico, que a menudo solo se muestra el rumbo normativo de la crítica de poder de Foucault en sus declaraciones políticas propagandísticas, pero no en sus propios escritos. Sin embargo, es justamente gracias a este perspectivismo como Foucault pone en marcha todo un movimiento filosófico, es decir, mediante la tesis de que la verdad de las pretensiones de conocimiento se mide solo mediante el grado de su imposición social. Desde Richard Rorty hasta Judith Butler se extiende hoy el círculo de aquellos que, siguiendo sus ideas, defienden la tesis de que todas las normas que

64. Cf., a título de ejemplo, M. Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Fráncfort d. M., 1976 [trad. cast. *Vigilar y castigar*, Madrid: Siglo XXI, 1994]. Respecto a la relación entre Foucault y Adorno, cf. mi ensayo «Foucault und Adorno. Zwei Formen einer Kritik der Moderne», en *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Fráncfort d. M., 1999, pp. 73 ss. Respecto a la relación de Foucault con Weber, cf. mis reflexiones en *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Fráncfort d. M., 1994, pp. 61 ss. [trad. catalana, *Desintegració. Fragments per a un diagnòstic sociològic de l'època*, Valencia: Tàndem, 1999].

65. M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, vol. III: *Die Sorge um sich*, Fráncfort d. M., 1986 [trad. cast. *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*, Madrid: Siglo XXI, 1987]; una interpretación integrada la proporciona, p. ej., H. Fink-Eitel, *Foucault zur Einführung*, Hamburgo, 1989.

trascienden el contexto, y en particular toda referencia a la naturaleza del ser humano, solo pueden ser interpretadas como una construcción ligada al poder[66].

El problema que se plantea actualmente, por lo tanto, es el siguiente: si la filosofía social depende por un lado, según su interés de conocimiento, de criterios generales sobre la normalidad de la vida social, pero cuya validez, por otro lado, ya no se puede mostrar indirectamente mediante una antropología que se presuponga, entonces su existencia depende por completo de la justificabilidad de una ética formal. Desde Rousseau, pasando por Hegel y Marx, hasta Plessner y Hannah Arendt, la filosofía social siempre estuvo marcada por figuras ideales antropológicas o filosófico-históricas, de las que se deducían inmediatamente los criterios éticos para las patologías sociales, de tal forma que no eran reconocibles como tales; lo que fue preparado por Nietzsche de manera harto consecuente y resultó aguzado dramáticamente por Foucault en nuestro tiempo es el hecho de que esta cáscara externa de la filosofía social ha sido destrozada de manera tan completa que su núcleo ético se vuelve evidente. En este sentido, el futuro de la filosofía social en su totalidad depende hoy día de la posibilidad de justificar, de manera convincente, juicios éticos sobre las condiciones necesarias de la vida humana. Parecen ofrecerse tres alternativas para una solución de la tarea así esbozada.

La primera alternativa de justificación de juicios de índole ética, tal como precisa la filosofía social, consiste en el intento de procedimentalización de la ética. En los escritos más recientes de Habermas ya se perfila la idea de considerar la aclaración de preguntas éticas del mismo modo que la tarea con discursos prácticos que hasta ahora solo era considerada posible para problemas de justicia[67]: de este modo, lo que tiene que ser visto como «normal» o «ideal» respecto a una forma de vida social se mostraría solo en la medida en la que los miembros de la sociedad misma lograran un consenso sobre la deseabilidad de desarrollos sociales mediante una formación de voluntad organizada democráticamente. Aunque para discursos éticos de este tipo tendrían que ser válidas

66. R. Rorty, *Objectivism, Relativism and Truth. Philosophical Papers*, vol. I, Cambridge, 1991 [trad. cast. *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona: Paidós, 1996]; J. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Fráncfort d. M., 1991 [trad. cast. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona: Paidós, 2007].

67. J. Habermas, «Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft», en *Erläuterungen zur Diskursethik*, Fráncfort d. M., 1991, pp. 100 ss. [trad. cast. *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta, 2000, pp. 109-126].

condiciones diferentes, es decir, más limitadas, que para los discursos prácticos habituales —ya que los primeros dependen del requisito de una comunidad axiológica limitada—, sin embargo parece en principio posible y prometedor hacer depender la aclaración de cuestiones éticas de un procedimiento concebido de manera específica[68]. Sin embargo, el inconveniente de esta alternativa sería, obviamente, el que con ella se disolvería la filosofía social como empresa teórica en sí misma, por así decirlo; porque la competencia interpretativa pasaría por completo a los afectados mismos, que tendrían que decidir a solas, como miembros de una sociedad concreta, sobre lo que tiene que ser considerado como «patológico» en su forma de vida social.

Como si se tratase de prevenir este debilitamiento de la filosofía social, se encuentra trazada en la obra de Habermas otra estrategia de argumentación que hoy día tiene que ser vista como segunda alternativa de justificación de los juicios éticos. En *Teoría de la acción comunicativa* se considera capaz a la propia teoría de la sociedad de indicar el umbral crítico a partir del cual la invasión de imperativos sistémicos en el mundo de vida social tiene que ser considerada como una patología social; los argumentos con los que se justifica aquí la diferenciación entre «normal» y «patológico» provienen de una antropología débil y meramente formal, en el sentido de que están anclados en una pragmática universal que intenta demostrar una forma originaria de práctica humana de habla como condición necesaria de la reproducción social[69]. Por ello, una segunda alternativa a la fundamentación de juicios éticos consiste actualmente en el esbozo de una antropología lo más reducida posible, que reconstruya unas pocas, aunque elementales, condiciones para la vida humana; en los tiempos actuales se encuentran ejemplos de ello en los escritos recientes de Martha Nussbaum[70], y sobre todo en las investigaciones a gran escala de Charles Taylor[71].

68. Cf., p. ej., como una propuesta, H. S. Richardson, *Practical Reasoning about Final Ends*, Cambridge, 1994.

69. Cf. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, cit.

70. Cf. M. C. Nussbaum, «Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus», en M. Brumlik y H. Brunkhorst (eds.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Fráncfort d. M., 1993, pp. 323 ss.; una crítica de ello: Chr. Scherer, «Das menschliche und das gute menschliche Leben. Martha Nussbaum über Essentialismus und menschliche Fähigkeiten»: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 5 (1993), pp. 905 ss.

71. Cf., p. ej., Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass., 1992 [trad. cast. *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós, 1994]; íd., *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Fráncfort d. M., 1994 [trad. cast. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós, 1996].

Sus estudios del mundo moderno probablemente se pueden interpretar actualmente como la tercera gran contribución para una filosofía social del mundo contemporáneo, junto con las obras de Habermas y Foucault. Aunque Taylor parte, en su antropología filosófica, de la tesis de que el ser humano es un ser que se interpreta a sí mismo, cuyas formas de vida y posibilidades de existencia se miden, por ello, con los respectivos sistemas de interpretación que han surgido, a pesar de todo no quiere hacer depender por completo los juicios éticos sobre patologías sociales de las interpretaciones respectivas que se han dado históricamente; la posibilidad de articularse a sí mismo de una forma desenvuelta y productiva debe ser vinculada más bien con los requisitos de una serie de condiciones sociales que pueden ser comprendidas como elementos centrales de una ética formal. Para Taylor, por ello, el criterio que permite un diagnóstico de patologías sociales se daría como resultado de una antropología formal que perfila las condiciones generales de una articulación desenvuelta de ideales humanos de vida. Es cierto que esta alternativa antropológica, ya en la misma obra de Taylor, está en conflicto con otra estrategia de argumentación que se puede entender hoy día como la tercera justificación de la filosofía social[72].

En su texto *Sources of the Self* [Fuentes del yo], Taylor toma como base, en cierto sentido, una justificación históricamente relativizada de la ética[73]: puesto que solo el hecho de recobrar hermenéuticamente el sentido de los valores éticos, por los cuales se deja guiar la modernidad en su autocomprensión cultural, debe proporcionar información sobre qué desarrollos sociales tienen que ser considerados como patologías sociales. Es esta tercera forma de fundamentación la que más está en consonancia con las intenciones de Foucault: el criterio, con cuya ayuda la filosofía social diagnostica y discute sobre perturbaciones sociales, solo posee una validez históricamente limitada en la medida que puede ser aplicado solo a una época histórica cuyas decisiones éticas previas tiene que asumir inevitablemente. Ciertamente, tal forma de fundamentación históricamente relativa no pondría en duda la empresa de la filosofía social en conjunto; en el futuro tendría que ser comprendida más bien como una instancia de reflexión, en cuyo marco, sobre la base de valores históricamente dados y sus ideales correspondientes de vida, se podrían dis-

72. Respecto a este dilema, cf. H. Steinfath, «Authentizität und Anerkennung. Zu Charles Taylors neuen Büchern 'The Ethics of Authenticity' und 'The Politics of Recognition'»: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 3 (1993), pp. 433 ss.

73. Ch. Taylor, *Quellen des Selbst*, cit.

cutir las perturbaciones sociales. Pero se perdería la pretensión clásica de la filosofía social de poder calificar como patologías a ciertos desarrollos de la vida social, con la pretensión de trascender el contexto. Por ello su supervivencia, en la forma que aquí ha sido evidenciada mediante una rememoración histórica, depende del éxito con el que se pueda justificar en el futuro la pretensión de una antropología débil y formal.

3

LA DINÁMICA SOCIAL DEL DESPRECIO: HACIA UNA UBICACIÓN DE UNA TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD

Quien emprenda hoy el intento de ubicación de la «Teoría Crítica» se expone fácilmente a la sospecha de un desconocimiento nostálgico de la situación actual del pensamiento filosófico; pues en su sentido original, es decir, en cuanto empresa planteada interdisciplinarmente de un diagnóstico crítico de la realidad social, hace mucho que esta tradición ya no existe. Si en lo que sigue, no obstante, emprendo un intento en este sentido, no puede estar vinculado con la intención de sondear las condiciones de una reanimación de la vieja tradición de Frankfurt. Ni creo que el programa original de investigación merezca un desarrollo continuado e ininterrumpido, ni estoy convencido de que se pueda investigar sin más la realidad, que se ha tornado compleja y cambiante rápidamente, en el marco de una única teoría, aunque esté planteada de manera interdisciplinar. Por consiguiente, la expresión «Teoría Crítica de la sociedad» no debe ser entendida en lo que sigue en el sentido del programa original de la Escuela de Frankfurt. Pero, por otro lado, con esa expresión se quiere dar a entender más que la referencia a cualquier forma de teoría social en tanto que someta su objeto a una revisión o a un diagnóstico crítico, porque esto vale obviamente para cualquier forma de teoría sociológica de la sociedad que merezca realmente su nombre —es decir, vale para Weber de la misma forma que para Marx, para Durkheim de la misma forma que para Tönnies—. Más bien, por «Teoría Crítica de la sociedad» debe entenderse aquí solamente aquel modo de pensamiento de la teoría social que comparte una cierta forma de crítica normativa con el programa original de la Escuela de Frankfurt y tal vez incluso con la tradición del hegelianismo de izquierdas en su conjunto. Esto es, una forma que al mismo tiempo es capaz de proporcionar información sobre aquella instancia precientífica en la que su propio punto de vista

crítico está anclado extrateóricamente como interés empírico o experiencia moral. Como primer paso quiero rememorar, solo brevemente, este legado del hegelianismo de izquierdas en la Teoría Crítica, porque creo que es el único elemento teórico que aún hoy puede funcionar en el sentido de una seña de identidad, de una premisa indispensable de la vieja tradición. En virtud de su forma específica de crítica, la teoría social de la Escuela de Frankfurt se diferencia de todas las demás corrientes y orientaciones de la crítica social. Solo después de esa reminiscencia metódica puedo empezar a esbozar la situación en la cual se encuentra la Teoría Crítica de la sociedad en la actualidad. Lo realizaré de manera que bosqueje paulatinamente y en una delimitación cuidadosa respecto a la teoría de la comunicación habermasiana, el supuesto básico de un enfoque que es capaz de satisfacer los requerimientos metódicos de la vieja tradición; el núcleo de este planteamiento consiste en un despliegue de aquel estado de cosas social afirmado en el título de mi contribución: la «dinámica social del desprecio».

I. CRÍTICA Y PRÁCTICA PRECIENTÍFICA

El punto de partida metódico de la Teoría, que Horkheimer intenta encaminar a principios de los años treinta, está determinado por un problema que se debe a la adopción de un legado del hegelianismo de izquierdas. Entre los discípulos de la izquierda de Hegel, es decir, desde Karl Marx hasta Georg Lukács, resultaba una evidencia que la teoría de la sociedad solo podría someter a su objeto a una crítica en la medida en que fuera capaz de redescubrir en él un elemento de su propio punto de vista crítico en cuanto realidad social; por ello, aquellos teóricos necesitaban siempre un diagnóstico de la sociedad que fuera capaz de sacar a luz un momento de trascendencia intramundana. Horkheimer tiene presente la tarea así esbozada cuando, en sus famosos artículos tempranos, determina la particularidad de la Teoría Crítica mediante lo que caracteriza como la «vertiente intelectual del proceso histórico de la emancipación»[1]; es decir que, para ser capaz de un rendimiento de ese estilo, la teoría tiene que poder reflexionar tanto sobre su surgimiento en una experiencia precientífica

1. M. Horkheimer, «Traditionelle und kritische Theorie» (1937), en *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Fráncfort d. M., 1988, p. 189 [trad. cast. *Teoría tradicional, teoría crítica*, Buenos Aires: Amorrortu, 1990]; sobre la noción de crítica de Horkheimer, cf. G.-W. Küsters, *Der Kritikbegriff der kritischen Theorie Max Horkheimers*, Fráncfort d. M., 1980; contribuciones interesantes se encuentran ahora en la compilación de S. Benhabib, W. Bonß y J. McCole (eds.), *On Max Horkheimer. New Perspectives*, Cambridge, Mass., 1993.

como sobre su uso en una práctica futura. Pero a diferencia de Lukács, Horkheimer tiene claro que, con este punto de partida, no solo plantea una pretensión metodológica, sino que llama también a la cooperación reglada con los diferentes campos de investigación de las ciencias sociales: pues la Teoría Crítica solo puede afirmar su propia relación con una dimensión precientífica si rinde cuentas, en forma de un análisis sociológico, sobre el estado de conciencia y disposición a la emancipación de la población. La relación específica en la que Horkheimer ha puesto mutuamente teoría y práctica en la estela del hegelianismo de izquierdas presupone una determinación de las fuerzas motrices sociales que instan, en el proceso histórico, desde sí mismas, a la crítica y a la superación de las formas establecidas de dominio; por ello, la Teoría Crítica depende en su núcleo más íntimo, independientemente de cuáles pudieran ser sus coincidencias con otras formas de crítica social, de las determinaciones cuasisociológicas de un interés emancipatorio en la realidad social misma[2].

Ahora bien, una serie de investigaciones en el campo de la historia de la teoría ha podido mostrar entretanto que los medios explicativos de la filosofía social del Instituto de Frankfurt no eran suficientes para trasladar esta finalidad pretenciosa a la práctica investigadora: Horkheimer queda ligado en sus comienzos a una filosofía marxista de la historia que solo podía admitir un interés precientífico por la emancipación social en aquella clase singular del proletariado[3]; Adorno había convertido muy pronto la crítica del fetichismo de Marx en punto de partida de su crítica de la sociedad que no podía ver ningún trazo de una trascendencia intramundana en la cultura cotidiana social[4]; y solo de los investigadores al margen del instituto, es decir, de Walter Benjamin o también de Otto Kirchheimer, hubieran podido provenir quizás los impulsos teóricos para buscar otro acceso, más productivo, a los potenciales de emancipación de la realidad cotidiana social[5]. Pero de este modo Horkheimer y su círculo quedaron ligados, en conjunto, a un funcionalismo marxista que les inducía a suponer un curso circular tan cerrado de dominio capitalista y de manipulación cultural dentro de la realidad social, que ya no quedaba espacio

2. Con respecto a eso, H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Fráncfort d. M., 1978, parte A.

3. Cf. S. Benhabib, *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Nueva York, 1986, pp. 147 ss.

4. Cf. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Fráncfort d. M. 1981, vol. 1, cap. IV, 2. [trad. cast. *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Trotta, 2010, pp. 417-453].

5. Cf., como síntesis, A. Honneth, «Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition», en *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Fráncfort d. M., ²1999, pp. 25 ss.

en ella para una zona de crítica práctico-moral. El problema que está condicionado de ese modo, esto es, el dilema de, por un lado, depender respecto a la teoría de una instancia precientífica de emancipación, pero cuya existencia, por otro lado, ya no se puede mostrar empíricamente, este problema, digo, para la tradición teórica fundamentada gracias a Horkheimer, se tenía que agravar en la medida en que las esperanzas de transformación, nutridas antes por la práctica, pierden plausibilidad y fuerza persuasiva: con la victoria del fascismo y la imposición definitiva del estalinismo se desvanecía toda esperanza de dar un apoyo objetivo a la perspectiva crítica de la teoría mediante una instancia precientífica, ya fuera por un movimiento social o por un interés existente. El cambio repentino de la Teoría Crítica hacia el negativismo histórico-filosófico de Adorno señala finalmente el punto histórico en el que quedó paralizada por completo la empresa de una verificación histórico-social de la crítica; en las reflexiones de *Dialéctica de la Ilustración* queda solo la experiencia del arte moderno como único lugar en el que se puede realizar algo así como una trascendencia intramundana[6].

A su regreso del exilio a la República Federal de Alemania, Horkheimer y Adorno no hicieron modificaciones esenciales en las premisas empíricas de su empresa crítica. Aunque se puede discutir si ambos pensadores efectivamente mantuvieron sin correcciones el planteamiento de *Dialéctica de la Ilustración* hasta el fin de sus vidas, resulta probablemente indiscutible el hecho de que ambos no quisieron creer en una posibilidad intramundana de la emancipación: *Dialéctica negativa* lo muestra en el caso Adorno y en el de Horkheimer lo indica su vuelco ulterior hacia el pesimismo filosófico de Schopenhauer[7]. Sea como fuere en detalle, con la orientación fundamental negativista de sus escritos posteriores, Horkheimer y Adorno dejaron un problema que desde entonces tiene que ser el principio de cada intento de reanudar la Teoría Crítica. Es decir, en tanto se deba conservar el modelo de crítica del hegelianismo de izquierdas, se tiene que crear siempre de nuevo un acceso teórico hacia aquella esfera social en la que puede estar anclado precientíficamente un interés por la emancipación. Hoy no se puede proseguir de ningún

6. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Fráncfort d. M., 1969 [trad. cast. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta, [9]2009].

7. Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Fráncfort d. M., 1966 [trad. cast. *Dialéctica negativa*, Madrid: Akal, 2005]; M. Horkheimer, «Pessimismus heute» (1971), en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, Fráncfort d. M., 1985 [trad. cast. fragmentaria, «Pesimismo hoy», en M. Horkheimer, *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid: Trotta, 2000, pp. 123-129]. Acerca de la Teoría Crítica de la posguerra, cf., en conjunto, R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, Múnich, 1986, cap. 6.

modo la Teoría Crítica sin la prueba, llevada a cabo sea como sea, de que a la perspectiva crítica le corresponde una necesidad o un movimiento dentro de la realidad social; porque ya no se puede distinguir de otras formas de la crítica social por una superioridad en la fuerza explicativa sociológica o en el modo de argumentación filosófico, sino solo y únicamente por el intento, no abandonado, de dar a los criterios de la crítica un apoyo objetivo en la práctica precientífica. Sin embargo, dado que esta esfera ha sido enterrada en el curso de la historia de la Teoría Crítica, hoy tiene que ser sacada a la luz mediante un trabajo conceptual laborioso. Veo el problema clave de una actualización de la teoría social crítica en la tarea de alumbrar [*erschließen*] categorialmente la realidad social, de tal modo que en ella aparezca de nuevo un momento de trascendencia intramundana. En este sentido la pregunta sobre cómo se ha reaccionado hoy fundamentalmente frente a este problema, puede servir, por el momento, de guía teórica, mediante la cual se pueda orientar el intento hacia una ubicación de la Teoría Crítica.

II. CAMINOS ALTERNATIVOS PARA LA RENOVACIÓN DE LA TRADICIÓN

En cuanto al planteamiento del problema esbozado se pueden diferenciar, sin gran esfuerzo, dos actitudes de respuesta contrapuestas. En la primera de estas dos corrientes se radicaliza un paso más la crítica social negativista que Adorno practicaba en sus escritos posteriores, pronosticando una autodesintegración del núcleo social de la sociedad en conjunto. Los fenómenos que, con ello, han sido puestos a la vista son el crecimiento de sistemas megatécnicos totalmente fuera de control, la autonomización del gobierno del sistema frente al mundo de la vida social y, por último, el rápido avance del vaciamiento de la personalidad humana. Aunque la enumeración de estas tendencias de desarrollo evoca recuerdos de aquel tipo de diagnóstico contemporáneo que fue desarrollado antaño por autores conservadores como Arnold Gehlen, hoy se encuentra sobre todo en círculos teóricos que intentan remitirse al legado negativista de Adorno. En el espacio germanoparlante ocupan un lugar destacado los escritos de Stefan Breuer, mientras que en el ámbito internacional no pocas veces son los partidarios del posestructuralismo francés los que ponen en el centro de su diagnóstico social aquellos fenómenos sociales[8]. Del mismo modo, la imagen teórica del mundo de

8. Cf., a título de ejemplo: S. Breuer, *Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation*, Hamburgo, 1992; M. Foucault, *Überwachen*

vida social, que es producida en estas diferentes variantes de una crítica social negativista, está constantemente marcada por una tendencia a la deshumanización: en el caso de Breuer es la creencia cuasirreligiosa en la omnipotencia de la tecnología y de la ciencia, en el caso del Foucault intermedio es la reacción pasiva frente a la estrategia de los aparatos de poder y en el caso de Baudrillard es finalmente la tendencia propagada en masa hacia la simple simulación, lo que convierte hoy día a los hombres en meros objetos de un poder del sistema que se reproduce autopoiéticamente. Pero si se piensa la realidad social de esta forma, las consecuencias teóricas relacionadas con nuestro problema son claras: cada forma de crítica que intente situarse dentro de la realidad social misma tiene que ser considerada como imposible porque aquella ya no está constituida en absoluto de tal manera que se puedan encontrar en ella desviaciones sociales o incluso intereses o actitudes emancipatorias. Con la radicalización de la crítica de la cosificación del Adorno tardío se retira definitivamente la base teórico-social de aquel esfuerzo de nombrar, a pesar de todo, un momento de trascendencia intramundana para proporcionar un apoyo social a la crítica. El intento de entrar en una relación reflexiva con la práctica precientífica habría llegado a su fin con esta forma de teoría crítica de la sociedad.

Que no tiene que ser necesariamente así, lo deja claro la segunda corriente teórica en la que la tradición de la Teoría Crítica llega hoy día a su continuación. Porque la teoría de la comunicación de Habermas, a la que naturalmente me refiero, representa un movimiento contrario a las teorías sociales negativistas, justamente en aquel sentido que ha abierto de nuevo el acceso a una esfera emancipatoria de la acción. La estructura de la teoría de la acción comunicativa se puede entender como el cumplimento del intento de recuperar los instrumentos categoriales con cuya ayuda se puede reactivar hoy día la idea de Horkheimer de una crítica social. Para ello sirve, como primer paso, la reorientación del paradigma marxista de la producción al paradigma de la acción comunicativa, en cuyo marco debe ser evidente que la condición para el progreso social no está establecida por el trabajo social sino por la interacción social; desde aquí el paso siguiente conduce hacia el desarrollo de una pragmática del lenguaje que tiene que aclarar cuáles son las condiciones normativas, particulares, que constituyen el potencial de racionalidad

und Strafen, Fráncfort d. M., 1976 [trad. cast. *Vigilar y castigar*, Madrid: Siglo XXI, 1994]; acerca de la relación de Foucault y Adorno cf. A. Honneth, «Foucault und Adorno. Zwei Formen einer Kritik der Moderne», en *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Fráncfort d. M., ²1999, pp. 73 ss.

de la acción comunicativa; y en ello se basa el tercer paso: el esbozo de una teoría de la sociedad que sigue el proceso de la racionalización de la acción comunicativa hasta aquel punto histórico en el que se desarrollan formas generalizadas de rección social[9]. Como es sabido, Habermas hace que su teoría de la sociedad desemboque en una tesis de diagnóstico contemporáneo, según la cual el poder de los sistemas autodirigidos ha crecido hasta el punto en que se convierte en una amenaza para las potencias comunicativas del mundo de vida: con la fuerza disgregadora con la que las formas generalizadas de rección del dinero y del poder burocrático entran en la cultura cotidiana, comienza a desintegrarse el potencial humano para el entendimiento comunicativo[10]. Parece que en esta imagen de una colonialización del mundo de vida, la teoría social de Habermas sí que coincide al final con aquella crítica social pesimista que hemos encontrado en las corrientes negativistas de recuperación de la Teoría Crítica: ambos enfoques se basan en la idea del diagnóstico contemporáneo de que la autonomización de poderes sistémicos, hoy día, puede provocar una disolución del núcleo social de la sociedad. Pero la diferencia total y decisiva está en que Habermas es capaz de proporcionar una noción sistemática sobre qué es lo que actualmente está amenazado por el dominio de los sistemas; allí donde en los enfoques teóricos negativistas predominan las premisas no aclaradas de una antropología apenas articulada, en su enfoque se halla una teoría del lenguaje que puede mostrar, de manera convincente, que el potencial humano en peligro es su capacidad de entendimiento comunicativo. En contraposición a todas las demás variantes, la versión nueva de Habermas de la Teoría Crítica contiene un concepto capaz de exponer la estructura de aquella práctica que está amenazada de ser destruida por las tendencias criticadas de desarrollo de la sociedad.

Desde aquí, pues, es fácil darse cuenta de que la teoría de la comunicación de Habermas satisface, en su estructura formal, las exigencias que Horkheimer había reclamado para la crítica social en su programa original: así como este tomaba el trabajo social, aquel se ocupa del entendimiento comunicativo como una esfera precientífica de emancipación a la que se puede remitir la crítica para mostrar su punto de vista normativo dentro de la realidad social. Pero la comparación con el modelo de crítica de Horkheimer hace visible, al mismo tiempo, un problema en la teoría de Habermas, que quiero convertir en el punto de partida de mis siguientes reflexiones; se refiere a la cuestión de cómo se puede de-

9. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, cit.
10. Cf. *ibid.*, vol. II, cap. VIII [trad. cast. cit., pp. 817-943].

finir más exactamente aquella relación reflexiva que debe haber entre la práctica precientífica y la Teoría Crítica. Cuando Horkheimer formulaba su programa, tenía en mente un proletariado, en el sentido de la tradición marxista, que ya debería de haber adquirido en el proceso de producción un sentimiento de la injusticia del capitalismo. Según su idea, la teoría solo tenía que articular en un nivel reflexivo estas experiencias morales, estos sentimientos de injusticia, para dar a su crítica un apoyo objetivo. Ahora bien, sabemos hoy día —y ya Horkheimer lo hubiera podido saber con una observación desapasionada— que las clases sociales no tienen experiencias como un sujeto singular y, de ningún modo, poseen un interés objetivo, común; después de todo, se nos ha perdido, por buenas razones, la idea de que se pueden adscribir intereses o experiencias emancipatorias a un grupo de personas que solo comparten su condición socioeconómica. Pero hoy día, en la construcción de la teoría, ¿qué se puede poner en el lugar de aquellas experiencias morales con las que Horkheimer —aquí plenamente discípulo de Georg Lukács— vio dotados a los trabajadores en su conjunto? La Teoría Crítica se tiene que creer capaz, como hemos visto en la retrospectiva, de nombrar las experiencias y actitudes empíricas que ya precientíficamente representan un indicador de que sus puntos de vista normativos no están sin respaldo en la realidad. Quisiera seguir preguntando: ¿qué experiencias de tipo sistemático, e incluso, qué fenómenos en general, asumen en la teoría de Habermas el papel de testimoniar cotidianamente, antes de toda reflexión científica, la conformidad de la crítica? Mi sospecha es que en ese punto se abre un abismo en la teoría de la acción comunicativa que no es de procedencia casual, sino que es de índole sistemática.

III. PRÁCTICA PRECIENTÍFICA Y EXPERIENCIAS MORALES

Con su reorientación de la Teoría Crítica desde el paradigma de la producción al paradigma de la comunicación, Habermas ha puesto la vista en una esfera social que cumple todos los requisitos para la afirmación de una trascendencia intramundana; porque en la acción comunicativa los sujetos se encuentran en el horizonte de expectativas normativas, cuya decepción siempre puede convertirse de nuevo en fuente de exigencias morales que apuntan más allá de las formas establecidas de dominio. Por tanto, lo que para Horkheimer eran las relaciones capitalistas de producción, que imponen a la capacidad humana de trabajar límites injustificados, son para Habermas las relaciones sociales de comunicación, mediante las cuales el potencial de emancipación del entendimiento intersubjetivo se ve limitado de una manera no justificable. Habermas deduce, mediante su concepción de una pragmática universal, cuáles son las justificaciones normativas que, en particular, contiene el proceso de la interacción social; según esta pragmática, aquellas reglas lingüísticas que sirven de base para la acción comunicativa poseen un carácter normativo en tanto que establecen, al mismo tiempo, las condiciones de un entendimiento libre de dominio[11]. Si se consideran estas condiciones fundadas en el lenguaje como el núcleo normativo que está planteado estructuralmente a la comunicación intrahumana, emerge algo más precisamente la perspectiva crítica propia de la teoría social de Habermas: la teoría tiene que tratar de analizar las restricciones sociales y cognitivas que ponen límites a una aplicación libre de aquellas reglas lingüísticas. Con su giro hacia la pragmática universal, Habermas ha seguido un camino que lleva al punto de equiparar el potencial normativo de la interacción social con las condiciones lingüísticas de un entendimiento sin dominio. Cuanto más grandes son las ventajas que acompañan a semejante versión teórico-lingüística del paradigma de comunicación, tanto más graves son, por el contrario, las desventajas que están relacionadas internamente con ella. Una primera dificultad ya se muestra simplemente preguntándonos, en el sentido de Horkheimer, sobre qué experiencias morales corresponden a este punto de vista crítico dentro de la realidad social.

Para Habermas, la instancia precientífica que presta apoyo a su perspectiva normativa en la realidad social tiene que ser aquel proceso social que desarrolla las reglas lingüísticas del entendimiento; en la «teoría de la acción comunicativa» este proceso es designado como racionalización comunicativa del mundo de vida. Ahora bien, tal proceso es típicamente una cosa, de la que se puede decir, con Marx, que se realiza a espaldas de los sujetos implicados; su transcurso ni está basado en intenciones individuales, ni en absoluto está dado plásticamente a la conciencia de un ser humano individual. El proceso de emancipación, sobre el cual Habermas ancla socialmente la perspectiva normativa de su Teoría Crítica, no se refleja como tal en las experiencias morales de los sujetos implicados[12]; porque estos perciben un perjuicio de aquello que podemos considerar como sus expectativas morales, como su *moral point of view* [punto de

11. Cf., sobre todo, J. Habermas, «Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm», en *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Fráncfort d. M., 1983, pp. 53 ss. [trad. cast., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid: Trotta, pp. 53-119].

12. Esto ha objetado también Georg Lohmann, aunque poniendo el acento en otro punto: cf. G. Lohmann, «Zur Rolle von Stimmungen in Zeitdiagnosen», en G. Lohmann y H. Fink-Eitel (eds.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Fráncfort d. M., 1993, aquí p. 288.

vista moral], no como una restricción de reglas lingüísticas dominadas intuitivamente, sino como una lesión de pretensiones de identidad adquiridas mediante el proceso de socialización. Puede que haya tenido lugar históricamente o que estemos ante un proceso de racionalización comunicativa del mundo de vida, pero en todo caso no se refleja como hecho moral en las experiencias de los sujetos humanos. Por ello, dentro de la realidad social, no se puede encontrar una correspondencia con la instancia precientífica, a la cual remite reflexivamente la perspectiva normativa de la teoría de Habermas; su concepción no está planteada del mismo modo como todavía lo está la teoría de Horkheimer bajo el influjo de una ilusión también destructiva, a saber, sobre la idea de ayudar a la expresión de una experiencia existente de injusticia social.

Solo la idea de desplegar el paradigma de comunicación expuesto por Habermas, orientándolo más hacia sus condiciones intersubjetivas y sociológicas, muestra una salida al dilema así esbozado; con ello, de momento y en este punto, solo se quiere decir la propuesta de no equiparar simplemente el potencial normativo de la interacción social con las condiciones lingüísticas de un entendimiento libre de dominio. Así lo señalaba ya la tesis de que las experiencias morales no se originan por la restricción de las competencias lingüísticas, sino que se forman con la lesión de reivindicaciones de identidad adquiridas durante la socialización; pero en el mismo sentido apuntan, hoy también, investigaciones como las de Thomas McCarthy, quien intenta dar al paradigma de la comunicación de Habermas una versión más cercana a la experiencia, reconstruyendo las condiciones normativas de la interacción con la ayuda de la etnometodología[13]. Para poder entender mejor cuáles son las expectativas morales inherentes al proceso cotidiano de la comunicación social, se recomienda, como un primer paso, ocuparse con investigaciones históricas y sociológicas que se dediquen a las acciones de resistencia de las capas sociales bajas; esto es, dado que sus miembros no están especializados culturalmente en la articulación de experiencias morales, se muestra en sus expresiones, antes de toda influencia, por así decir, académico-filosófica, a qué se dirigen las expectativas normativas en la vida cotidiana social. La ocupación con investigaciones de este tipo muestra, con gran regularidad, que la motivación por el comportamiento de protesta social de las capas bajas no se basa en la orientación por principios de moral formulados positivamente, sino en la experiencia de la violación de ideas

13. Th. McCarthy, «Philosophie und kritische Theorie. Eine Reprise», en *Ideale und Illusionen, Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie*, Fráncfort d. M., 1993 [trad. cast., *Ideales e ilusiones*, Madrid: Tecnos, 1992].

de justicia dadas intuitivamente; y el núcleo normativo de estas ideas de justicia consiste una y otra vez en expectativas relacionadas con el respeto hacia la propia dignidad, el honor o la integridad[14]. Ahora bien, si se generalizan estos resultados más allá de sus respectivos contextos de investigación, se presenta la conclusión de ver en la adquisición del reconocimiento social la condición normativa de toda acción comunicativa: los sujetos se encuentran en el horizonte de expectativas mutuas, como personas morales y para encontrar reconocimiento por sus méritos sociales. Si es plausible la tesis así indicada, resulta también como consecuencia adicional una indicación sobre los acontecimientos que se perciben en la vida cotidiana social como injusticia moral: estos casos se hallan para las personas afectadas siempre que falta, en contra de sus expectativas, un reconocimiento considerado como merecido. Quisiera designar como sentimientos de desprecio social a las experiencias morales que los sujetos humanos tienen típicamente en situaciones de esa índole.

Mediante estas consideraciones ya hemos llegado a un punto en el que se muestran los primeros esbozos de una alternativa frente a la versión de la teoría lingüística del paradigma de la comunicación. Su punto de partida es la consideración de que las condiciones normativas de la interacción social no se pueden comprender en toda su amplitud si solo se basan en las condiciones lingüísticas de un entendimiento libre de dominio; más bien se tiene que tener en cuenta que es la suposición del reconocimiento social aquello que los sujetos vinculan a expectativas normativas con el establecimiento de relaciones comunicativas. Si se amplía, de ese modo, el paradigma de la comunicación, más allá del marco de la teoría lingüística, se pone la mirada además sobre la cuestión de en qué medida cada deterioro de la condición normativa de la interacción se tiene que reflejar directamente en los sentimientos morales de las personas afectadas. Es decir, dado que la experiencia del reconocimiento presenta una condición de la cual depende el desarrollo de la identidad del ser humano en conjunto, su ausencia, esto es, el desprecio, va acompañada necesariamente del sentimiento de una amenaza de la pérdida de personalidad. De manera diferente que en Habermas, existe aquí una relación estrecha entre las violaciones que se causan a los supuestos normativos de la interacción social y las experiencias morales que los sujetos hacen en su comunicación diaria: si se deterioran aquellas condiciones, negan-

14. Cf., como ejemplo, B. Moore, *Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand*, Fráncfort d. M., 1982; a ello me he referido también en A. Honneth, «Moralbewußtsein und Klassenherrschaft» [«Conciencia moral y dominio social de clases», en la presente edición pp. 55-73].

do a una persona su merecido reconocimiento, entonces el afectado reacciona a ello en general con sentimientos morales que acompañan la experiencia de desprecio, es decir, con vergüenza, rabia o indignación. Así un paradigma de la comunicación no comprendido en términos de teoría lingüística sino en términos de teoría del reconocimiento puede finalmente llenar el hueco teórico que Habermas ha dejado abierto en su desarrollo del programa de Horkheimer: pues aquellos sentimientos de injusticia, que van acompañados de formas estructurales de desprecio, representan un hecho social precientífico, mediante el cual una crítica de las relaciones de reconocimiento puede mostrar socialmente su propia perspectiva teórica.

Ahora bien, la reflexión que acabo de resumir contiene tantas condiciones sin aclarar que aquí no la puedo justificar totalmente. He intentado justificar la parte de mi exposición referida a las condiciones comunicativas de un desarrollo exitoso de la identidad del ser humano en un libro que reconstruye el modelo de reconocimiento del joven Hegel con la ayuda de la teoría de George H. Mead; ahí también se encuentra una distinción de tres formas de reconocimiento mutuo, que considero necesaria, aunque aquí, hasta ahora, solo las he abordado de paso[15]. Otra parte de mis consideraciones, esto es, aquella en la cual afirmo que la expectativa de reconocimiento social pertenece a la estructura de la acción comunicativa, probablemente no sea capaz de justificarla en todas sus consecuencias; porque ello requeriría una solución a la tarea complicada de reemplazar la pragmática universal de Habermas por una concepción antropológica que pueda explicar las condiciones normativas de la interacción social en toda su amplitud. En cuanto a la pregunta de en qué situación se encuentra hoy la Teoría Crítica, otros aspectos resultan de mayor importancia. Si se deben analizar las relaciones de comunicación social principalmente bajo el punto de vista de qué formas estructurales de desprecio causan, entonces se tiene que cambiar también, frente al enfoque de Habermas, la perspectiva crítica del diagnóstico contemporáneo: el centro de la atención no deben ser las tensiones entre el mundo de vida y sistema, sino las causas sociales que son responsables de la violación sistemática de las condiciones de reconocimiento. La atención del análisis contemporáneo se tiene que desplazar de la autonomización de los sistemas a la deformación y al deterioro de las relaciones sociales del reconocimiento. Frente a Habermas, esto conducirá también, como vamos a ver, a una revalorización del papel que la experiencia del trabajo tiene que desempeñar en el marco categorial de una Teoría Crítica.

15. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Fráncfort d. M., 1992, sobre todo cap. 5 [trad. cast. *Lucha por el reconocimiento*, Barcelona: Crítica, 1997].

IV. PATOLOGÍAS DE LA SOCIEDAD CAPITALISTA

En la tradición de la Escuela de Frankfurt se ha formado la tendencia a suponer como «trastorno» decisivo de sociedades modernas el hecho de que la razón instrumental alcance el predominio frente a otras formas de acción y de conocimiento: todas las manifestaciones y fenómenos que puedan parecer como «patológicos» en la realidad social se interpretan aquí como efecto consecuente de una autonomización de actitudes sociales conectadas con la meta del dominio sobre la naturaleza. También en el caso de Habermas se sigue todavía esta misma tendencia, en tanto que deja desembocar su *Teoría de la acción comunicativa* en un diagnóstico contemporáneo, que parte del peligro de una «colonialización» del mundo de vida por parte de sistemas organizados según racionalidad de fines; de nuevo se considera como el «trastorno» por el cual la relación vital de nuestra sociedad se ve amenazada, la tendencia hacia un predominio creciente de la orientación instrumental, aunque su génesis ya no se explique ahora simplemente por el fin del dominio sobre la naturaleza sino por el incremento de la racionalidad organizacional. Y apenas necesita ser mencionado el hecho de que, por supuesto, también las teorías sociales negativistas en la estela de Adorno están comprometidas con una imagen del diagnóstico contemporáneo en el cual es un tipo de razón instrumental específico el que ha acrecentado la técnica, la ciencia y los sistemas de control hasta resultar un poder que amenaza la vida. Lo que se tiene que contemplar como característica común a todos estos tipos de diagnóstico crítico de la época, es la circunstancia de que las patologías o anomalías sociales siempre se miden solo mediante aquel estado marcado por el desarrollo de la racionalidad humana; por ello, como desviación de un ideal que tiene que ser presupuesto categorialmente como criterio de una forma «sana» o intacta de sociedad, solo pueden considerarse aquí unilateralizaciones de las orientaciones cognitivas del ser humano. Por consiguiente, semejante perspectiva, que también es una herencia del hegelianismo de izquierdas, va acompañada de un estrechamiento teórico-racional del diagnóstico crítico de la época; porque todas aquellas patologías que no conciernen al plano del desarrollo de la racionalidad humana, ya no pueden ser nunca puestas a la vista. Por ejemplo, en la tradición de la Escuela de Frankfurt tiene que faltar sensibilidad respecto al diagnóstico contemporáneo para aquellos trastornos de la vida social que Durkheim tenía a

la vista cuando investigaba el proceso de la individualización; a saber, esos trastornos que se llevan a cabo como disolución de la fuerza de cohesión social, que mantiene con los cambios de la racionalidad humana solo una relación muy indirecta[16].

Con las hipótesis fundamentales que he desarrollado hasta ahora en mi intento de una ubicación, no tiene sentido darse por satisfecho con una visión tan estrecha de los trastornos y patologías de nuestra sociedad: ¿cómo deben resultar visibles desarrollos deficientes de la vida social que están relacionados con las condiciones estructurales del reconocimiento mutuo, si solo están a disposición de la medición criterios de desviaciones que se refieren al estado de la racionalidad humana? Tan pronto el paradigma de la comunicación ya no es concebido solo en el sentido de una concepción del entendimiento racional, sino en el sentido de una concepción de las condiciones para el reconocimiento, entonces el diagnóstico crítico de la época tampoco puede ser ya comprimido en el esquema estrecho de una teoría de la racionalidad; porque como criterio de lo que tiene que ser considerado como «trastorno» o desarrollo deficiente de la vida social, ya no se puede recurrir a las condiciones racionales del entendimiento libre de dominio, sino que se tiene que recurrir a las condiciones intersubjetivas del desarrollo humano de la identidad en conjunto. Tales condiciones se encuentran en las formas sociales de comunicación en las que se cría el individuo, llega a una identidad social y finalmente tiene que aprender a concebirse como miembro de una sociedad con los mismos derechos y a la vez único; si estas formas de comunicación están hechas de tal manera que no proporcionan el grado de reconocimiento necesario para la superación de las diferentes tareas identitarias, entonces ello tiene que ser considerado como un indicador del desarrollo deficiente. Por lo tanto, son patologías del reconocimiento las que se convierten en el centro del diagnóstico contemporáneo, en cuanto que el paradigma de la comunicación ya no se entiende en términos de teoría lingüística sino en términos de teoría del reconocimiento; en consecuencia, las nociones básicas de un análisis social tienen que ser organizadas de tal forma que sean capaces de comprender distorsiones o defectos en la estructura social del reconocimiento, mientras que el proceso de la racionalización social pierde su posición central.

Estas consideraciones, sin embargo, dejan totalmente indeterminada la cuestión de qué relación mantienen aquellas patologías del reconocimiento con la estructura social de una sociedad dada. Si el modelo de una Teoría Crítica, bosquejado hasta ahora, debe estar en condiciones de realizar algo más que un análisis meramente normativo de la actualidad, tiene que mostrar sobre todo las causas socioestructurales responsables de la distorsión en la estructura social del reconocimiento; solo entonces se puede decidir si entre determinadas experiencias de desprecio y el desarrollo estructural de la sociedad existe en realidad una relación sistemática. Me tengo que limitar aquí a unas pocas observaciones que deben servir sobre todo para preparar un último paso más hacia el distanciamiento de la versión de Habermas del paradigma de la comunicación. Recurriendo al joven Hegel he diferenciado, como ya he mencionado, tres formas de reconocimiento social, que pueden ser consideradas como condiciones comunicativas de una formación exitosa de la identidad: el afecto emocional en relaciones sociales íntimas como el amor y la amistad, el reconocimiento jurídico como miembro responsable de sus actos de una sociedad y, finalmente, la apreciación social del rendimiento y de las capacidades individuales. A la cuestión de cómo está la situación de un encaje de reconocimiento de una sociedad determinada, solo se puede responder mediante investigaciones que se dediquen al estado empírico en el que se encuentren las encarnaciones institucionales de estos tres modelos de reconocimiento. Para nuestra sociedad esto requeriría estudios sobre prácticas de socialización, formas de familias y relaciones de amistad por un lado, sobre el contenido y la cultura de aplicación del derecho positivo en segundo lugar y, finalmente, sobre los modelos fácticos de la apreciación social. Con vistas a esta última dimensión del reconocimiento, ahora no solo se puede suponer sino afirmar con bastante seguridad, teniendo en cuenta investigaciones análogas, que la apreciación social de una persona se mide según su aportación a la sociedad en forma de un trabajo organizado formalmente. Las relaciones de reconocimiento respecto a la apreciación social está entrelazadas, en alto grado, con la distribución y la organización del trabajo social. Pero ello requiere atribuir más importancia a la categoría del trabajo en el programa aquí desarrollado de la Teoría Crítica que la que le corresponde en la teoría de la acción comunicativa.

16. Sobre el problema de una determinacion de patologías sociales, cf. A. Honneth, «Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie» [trad. cast.: «Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social», en la presente edición pp. 75-126].

V. TRABAJO Y RECONOCIMIENTO

Un simple vistazo a las investigaciones que tratan sobre las consecuencias psíquicas del desempleo hace saltar a la vista rotundamente que a la experiencia del trabajo le corresponde un puesto destacado; pues con la

posibilidad de dedicarse a un trabajo económicamente remunerado y por ello socialmente regulado, está vinculada, todavía hoy día, la adquisición de aquella forma de reconocimiento que he llamado apreciación social. Por otro lado, sin embargo, esta revalorización de la experiencia del trabajo no debe llevar al punto de recaer bajo el nivel que Habermas ya fijó hace veinte años, con su desintoxicación de la noción del trabajo; pues en la tradición marxista e incluso todavía en Horkheimer, el trabajo social había sido elevado histórico-filosóficamente a factor de ilustración de una manera tan excesiva que solo el remedio de una noción lo más desapasionada posible, limpia de implicaciones normativas, podía proteger del peligro de la creación de tal ilusión. De estas tendencias opuestas surge la cuestión de hasta qué umbral la noción de trabajo puede ser neutralizada sin perder con ello, al mismo tiempo, el significado de ser una fuente central de experiencias morales: por un lado, no se debe llevar el proceso de trabajo social como tal hasta el punto de que sea estilizado de manera elevada, como todavía sucede en la tradición del marxismo occidental, en un proceso de formación de conciencia emancipatoria; pero, por otro lado, tiene que quedar incluido categorialmente en relaciones de experiencias morales, hasta tal punto que no se pueda perder de vista su papel en el mantenimiento del reconocimiento social[17].

A decir verdad, en la nueva teoría social de Habermas ya no desempeña un papel sistemático aquella noción de «acción instrumental», en la que se transformó en su tiempo el concepto marxista de trabajo; las distinciones centrales, que Habermas aplica hoy a la praxis del ser humano, ya no se miden más en las diferencias en los respectivos antagonistas, ya sea la naturaleza u otros sujetos, sino en las diferencias en la coordinación de acciones pensadas principalmente como teleológicas. Pero esta estrategia conceptual conduce a que la experiencia del trabajo ya no se presente sistemáticamente en el marco categorial de la teoría; para la concepción de Habermas de la formación personal de la identidad desempeña tan poco papel qué experiencias se hayan hecho en el trato con la naturaleza exterior, como juega poco papel para su teoría de la sociedad la cuestión de cómo esté dividido, organizado y valorado el trabajo social. Pero si la formación individual de la identidad también depende de la apreciación social que recibe el propio trabajo dentro de la sociedad, entonces el concepto de trabajo no debe ser planteado de forma tal que desaparezca por completo esta relación psíquica; la consecuencia desagradable sería entonces que aquellos esfuerzos que aspiran a una revaloración o reorganización de determinados aspectos del trabajo permanecerían ininteligibles e incluso invisibles para la teoría de la sociedad. Zonas determinadas de la crítica precientífica solo se ponen a la vista en la medida en que son analizadas a la luz de un concepto de trabajo que incluye categorialmente la dependencia individual del reconocimiento social de la propia actividad.

17. Véase mis reflexiones en A. Honneth, «Arbeit und instrumentales Handeln», en A. Honneth y U. Jaeggi (eds.), *Arbeit, Handlung, Normativität*, Fráncfort d. M., 1980. Las contraobjeciones de Habermas («Replik auf Einwände [1980]», en J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Fráncfort d. M., 1984, pp. 475 ss., aquí p. 475, nota 14 [trad. cast., *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra, 1989]) me parecen apropiadas respecto a las cuestiones normativas de la organización del trabajo; pero no me parece muy reveladora su respuesta en cuanto al problema de cómo tiene que ser constituido el contenido descriptivo de una noción de trabajo que todavía debe cumplir con la tarea de un registro crítico de relaciones laborales existentes.

Para el análisis posterior de la relación mutua en la que se hallan trabajo y reconocimiento, reviste importancia, hoy sobre todo, el debate que se mantiene en conexión con el feminismo sobre el problema del trabajo doméstico no remunerado[18]. A saber, desde dos perspectivas ha resultado claro en el curso de esta discusión que la organización del trabajo social está vinculada estrechísimamente con normas éticas que regulan el sistema de la apreciación social: desde el punto de vista histórico, el hecho de que la educación infantil y las tareas domésticas no hayan sido valorados hasta ahora como tipos de trabajo social perfectamente válidos y necesarios para la reproducción, solo se puede explicar con referencia al desdén social que se ha mostrado en el marco de una cultura determinada por valores masculinos; desde el punto de vista psicológico, resulta de la misma circunstancia el hecho de que, bajo la distribución tradicional de los papeles, las mujeres solo puedan contar con posibilidades menores de encontrar, dentro de la sociedad, el grado de reconocimiento social que forma la condición necesaria para una autodefinición positiva. Desde ambas series de reflexiones, se puede concluir que la organización y la valoración del trabajo social desempeñan un papel central en la estructura del reconocimiento de una sociedad: porque queda establecido con la definición cultural de la jerarquía de tareas de acción qué grado de apreciación social puede recibir el individuo por su actividad y las características vinculadas a ella, las posibilidades de la formación individual

18. Cf., p. ej., las contribuciones de F. Kambartel, A. Krebs e I. Kurz-Scherf en el especial «Zur Sozialphilosophie der Arbeit»: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2 (1993), pp. 237 ss. Me parece pionero para el análisis de la relación de trabajo y reconocimiento A. Gorz, *Kritik der ökonomischen Vernunft*, Berlín, 1989, entre otros, parte II y III [trad. cast. *La metamorfosis del trabajo. Crítica de la razón económica*, Madrid: Sistema, 1994].

de la identidad están relacionadas directamente, mediante la experiencia del reconocimiento, con la institucionalización y distribución social del trabajo. En esta zona precientífica del reconocimiento y el desprecio se comprende que solo un concepto de trabajo que esté planteado todavía de manera suficientemente ambiciosa abre el panorama para incluir la dependencia de la confirmación social del propio rendimiento y de las cualidades propias.

VI. CONCLUSIÓN

Todas las reflexiones que he presentado hasta ahora convergen en la tesis de que son los múltiples esfuerzos de una lucha de reconocimiento aquello en lo que una Teoría Crítica podrá justificar sus pretensiones normativas: las experiencias morales que los sujetos hacen con el desprecio de sus exigencias de identidad forman, por así decir, la instancia precientífica con referencia a la cual se puede mostrar que una crítica de las relaciones sociales de la comunicación no se encuentra completamente sin respaldo en la realidad social.

Con esta tesis, sin embargo, surge fácilmente la impresión de que las sensaciones de desprecio, en cuanto tales, serían algo moralmente bueno, sobre lo que puede remitir la teoría a una autojustificación social directa y sin cortapisas. Lo equivocado de tal presuposición, lo altamente ambivalentes que son estas experiencias de injusticia, lo demuestra una cita:

> La mayoría de los jóvenes que nos abordaron estaban frustrados. No tenían ninguna perspectiva de futuro. Yo les animaba y les elogiaba de vez en cuando para elevar su autoestima. Tal reconocimiento les hacía totalmente dependientes de la comunidad que nosotros llamábamos «camaradería». Esta «camaradería» se convierte para muchos en una especie de droga que no pueden dejar. Ya que no perciben ningún reconocimiento fuera de la «camaradería», se encuentran en gran medida aislados y les faltan otros contactos sociales[19].

Estas frases proceden del libro que el berlinés occidental Ingo Hasselbach escribió sobre las experiencias que tuvo antes de abandonar las agrupaciones del mundo juvenil neonazi; aunque la descripción de estas impresiones esté influenciada también por el lenguaje del periodista que ayudó en la elaboración del manuscrito, muestran con gran claridad adónde puede llevar también la experiencia del desprecio social: el reco-

19. I. Hasselbach y W. Bonengel, *Die Abrechnung. Ein Neonazi sagt aus*, Berlín/Weimar, 1993, pp. 121 s.

nocimiento social puede ser buscado tanto en pequeños grupos militaristas, cuyo código de honor está dominado por la práctica de la violencia, como en la arena pública de una sociedad democrática. La sensación de haber caído, de alguna manera, de la red social del reconocimiento presenta una fuerte motivación, altamente ambivalente en ella misma, para la protesta y la resistencia social; le falta toda indicación normativa de orientación que determinaría de qué manera se debería luchar en contra de la experiencia del desprecio y la humillación. Por ello, una teoría crítica de la sociedad que quiera continuar desarrollando el paradigma de la comunicación de Habermas en el sentido de una teoría del reconocimiento, no está en tan buena posición como puede haber parecido hasta ahora. Ciertamente, puede encontrar en la sensación masiva del desprecio social aquel momento de trascendencia intramundana que confirme precientíficamente que sus observaciones del diagnóstico contemporáneo son compartidas por las personas afectadas: también estas perciben la realidad social tal como la teoría la describe críticamente, es decir, como una realidad social que no está suficientemente capacitada para generar experiencias de reconocimiento. Pero, en esta confirmación precientífica, la teoría no debe ver ya una prueba de que también la orientación normativa de su crítica es compartida por las personas afectadas. En este sentido, la teoría ya no se puede entender meramente, como quería todavía Horkheimer, como expresión intelectual de un proceso precedente de emancipación. Más bien esta teoría social tendrá que concentrar sus esfuerzos en dar solución a una pregunta que Horkheimer, totalmente bajo el hechizo de una gran ilusión, no pudo contemplar todavía como tal; esto es, ¿cómo tendría que estar constituida una cultura moral que diera a los afectados, a los despreciados y a los excluidos, la fuerza individual de articular sus experiencias en el espacio público democrático en vez de vivirlo en contraculturas de violencia?

de su argumentación. No mucho más separa una lectura renovada de *Dialéctica de la Ilustración* de aquella experiencia que hoy comienza a presentarse fácilmente, cuando vuelven a ser leídos escritos como las *Cartas sobre la educación estética* de Schiller: lo que una vez arrebató el corazón de los contemporáneos deja en nosotros un sentimiento de emoción impotente, porque no hay ninguna esperanza de que el esfuerzo apasionado de entonces tenga hoy relevancia alguna. No obstante, el tema con el que *Dialéctica de la Ilustración* intenta enfrentarse en su síntesis inimitable de narración y argumentación, apenas ha perdido algo de su actualidad: aún nos ocupamos con nuestra modernidad ante todo bajo la perspectiva de interpretar y evaluar adecuadamente los efectos, que mientras tanto se han acrecentado, que ejerce en conjunto la racionalización técnica sobre nuestras relaciones vitales. Por ello, no puede ser propiamente la materia del libro aquello que contribuye al sentimiento irritante de una distancia irrefrenablemente creciente. La causa tiene que estar más bien en el tipo de medio teórico que es empleado en *Dialéctica de la Ilustración* para dedicarse con una intención crítica a una cuestión, tanto hoy como ayer, explosiva. Quien haya vuelto la vista a la historia de la recepción del libro, se habrá percatado rápidamente de la sucesión en la que, paso a paso, las capas particulares de su argumentación fueron sometidas a una crítica inflexible: ello comenzó con los planteamientos de un distanciamiento histórico que, con el instrumental de la sociología del conocimiento, estaba en condiciones de hacer razonablemente convincente cómo el estudio estaba adherido a la perspectiva filosófico-histórica de la época de la convergencia de fascismo y estalinismo[1]. Esta recepción crítica encontró su continuación en una serie de trabajos que, prescindiendo del contenido de experiencia histórica del libro, intentaron mostrar cómo resultaban insuficientes los planteamientos explicativos que, procedentes de las ciencias sociales, eran empleados allí: ni el proceso intrapsíquico de la conformación pulsional, ni el proceso social del establecimiento del dominio eran interpretados en *Dialéctica de la*

esto es, a la diferencia entre «alumbramiento del mundo» y «verdad» para uno y para otros. Además de la referencia a Heidegger, la noción de «alumbrar» el mundo se relaciona con los escritos de Walter Benjamin, sobre el que Honneth había publicado el artículo «Kommunikative Erschließung der Vergangenheit. Zum Zusammenhang von Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Walter Benjamin» [Alumbramiento comunicativo del pasado. Sobre la relación de antropología y filosofía de la historia en W. B.]: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1 (1993), pp. 3-20. (*N. de los T.*)

1. Cf. H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen kritischen Theorie*, Fráncfort d. M., 1978.

Ilustración de un modo que resultara adecuado a los estándares de las disciplinas específicas correspondientes, que además solo serían medianamente convincentes[2]. En el punto alcanzado de la discusión, estaba fuera de toda duda que cuanto menos la pretensión filosófica del estudio tenía pleno sentido desde el punto de vista sistemático, pero entonces, en una tercera ronda, esta última certeza fue sometida también a presión: lo que comenzó con la cuestión aclaratoria, inmanentemente considerada, de si una crítica de la sociedad que se haya de llevar a cabo de manera consistente en ella misma pone en duda también el medio discursivo de su propia argumentación, se desarrolló pronto en la sospecha generalizada de que la empresa de *Dialéctica de la Ilustración* representa en conjunto una forma de crítica que no justifica demasiado desde el punto de vista teórico y, aparte de eso, peligrosa en el plano político[3].

Quizá sea este último punto el que, mientras tanto, determina esencialmente la discusión filosófica sobre el fruto de *Dialéctica de la Ilustración*. Es decir, hoy se discute ante todo si una forma de la crítica social se ha de considerar todavía plena de sentido, aunque sus criterios no se deban a ideas «inmanentes» de lo bueno o de lo justo, sino a representaciones axiológicas «externas»; por ello, resulta habitual la sospecha de que todo empleo de un criterio trascendente obliga a una perspectiva que permanece demasiado extraña, demasiado exterior, frente a la sociedad criticada, para poder encontrar aplicación en ella. Por tanto, como era de esperar, la conclusión reza la mayoría de las veces que semejante forma de la crítica social tiene que conducir de manera necesaria a consecuencias totalitarias: en la forma narrativa de interpretaciones de la historia apocalípticas o escatológicas, habría sido delineada aquí, por encima de las personas implicadas, una idea de la vida buena que espera solo a ser mal utilizada políticamente por una élite detentadora del poder. Podría parecer injusto, incluso cínico, erigir semejante reproche precisamente

2. Cf., para dar una visión general, W. Bonß y A. Honneth (eds.), *Sozialforschung als Kritik. Das sozialwissenschaftliche Potential der kritischen Theorie*, Fráncfort d. M., 1982; además, en particular: J. Benjamin, «The End of Internalization: Adorno's Social Psychology»: *Telos* 32 (1977), pp. 42 ss.; A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Fráncfort d. M., 1986, primera parte.

3. Sin el matiz político, la tendencia de semejante crítica se encuentra ya en J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Fráncfort d. M., 1985, pp. 130-157 [trad. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1993]. Con referencia más o menos directa a *Dialéctica de la Ilustración*, hoy se encuentra en muchas publicaciones neoconservadoras la sospecha de que una forma de crítica de ese estilo ha de tener consecuencias totalitarias.

contra *Dialéctica de la Ilustración*, cuyo contenido crítico está marcado, de manera esencial, por la experiencia del totalitarismo. Pero, por otra parte, hoy se vislumbran tendencias a una recepción del libro que revelan ya una disposición creciente a la adopción de semejante juicio: por un lado, la mayoría de las voces ven en *Dialéctica de la Ilustración* una forma no exenta del riesgo de crítica apocalítica de la sociedad; por otra parte, gana en importancia el intento de tratar el estudio en su conjunto como una obra de arte poética[4]. Sin embargo, en estas tendencias contrapuestas se abre paso una y la misma reflexión, ya que ambas convergen en la intención de expatriar a *Dialéctica de la Ilustración* del ámbito de la crítica de la sociedad que ha de ser tomada en serio filosóficamente —allá mediante la difamación política, aquí en la forma de una salvación gracias a la estetización—. La primera estrategia de recepción lleva a cabo una nivelación de la crítica cultural conservadora y de la teoría crítica de la sociedad, o dicho brevemente: una negación de la diferencia entre Oswald Spengler y Adorno*, en tanto que la segunda estrategia de recepción efectúa una nivelación de la teoría crítica de la sociedad y el arte que alumbra el mundo [*welterschließender*], o dicho brevemente: la negación de la diferencia entre Samuel Beckett y Adorno: después de todo, parecería así que no hubiera lugar para *Dialéctica de la Ilustración* en la esfera de una crítica de la sociedad rica en consecuencias prácticas.

A continuación, quisiera enfrentarme de manera crítica con estas tendencias complementarias de la recepción reciente del libro; procederé indirectamente, en el sentido de que solo intentaré mostrar qué tipo particular de crítica que alumbra el mundo representa *Dialéctica de la Ilustración*, que no coincide con la mera crítica de la cultura o con la literatura de ficción. Procederé en primer lugar a reconstruir los argumentos filosóficos que son expuestos hoy contra el tipo de una crítica transcendente como la que contiene el estudio de Horkheimer y Adorno (I). En el siguiente paso se mostrará que hay dos modos de deficiencias [*Mißständen*] sociales que pueden ser objetos legítimos de una crítica de la sociedad; y el segundo modo de semejante deficiencia, que denominaré «patología» para distinguirlo de la injusticia social, justifica, según mi concepción, el trascender el horizonte axiológico dado

4. En esta dirección apunta B. van den Brink, «Gesellschaftstheorie und Übertreibungskunst. Für eine alternative Lesart der 'Dialektik der Aufklärung'»: *Neue Rundschau* I (1997), pp. 37-59.

* En la conferencia «Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit», Adorno explícitamente pide «que no se le malentienda, considerándolo un spengleriano». (*N. de los T.*)

con los medios de una crítica que alumbre el mundo (II). Cuando haya aportado esta prueba, todavía tengo que mostrar brevemente, en un último paso, que *Dialéctica de la Ilustración* satisface las pretensiones metodológicas de esa otra forma de crítica de la sociedad: alumbra un nuevo horizonte de significado, a cuya luz poder presentar hasta qué punto las relaciones dadas poseen un carácter patológico (III).

I. [LOS ARGUMENTOS EN PRO DE UNA CRÍTICA SOCIAL INMANENTE]

Desde dos lados se erigen hoy objeciones contra una forma de crítica de la sociedad que se apoya en criterios fuertes, que trascienden el contexto [histórico y cultural]: en ambos lados, las premisas afirman que aquella crítica normativa de las prácticas de una sociedad presupone ya una cierta afirmación de aquella cultura moral que predomina en cada sociedad: puesto que, sin tal identificación con el horizonte axiológico de la cultura criticada, el crítico no estaría en la posición de identificar algo como una deficiencia que pudiera además ser percibida potencialmente por sus contemporáneos como una injusticia. Por el contrario, una crítica de la sociedad que intentara poner entre paréntesis o trascender el horizonte axiológico localmente predominante, refiriéndose a criterios externos, adoptaría inevitablemente una perspectiva demasiado distanciada para que pudiera ser comprendida por sus destinatarios; por ello, incurriría continuamente en el riesgo de reclamar un saber especial elitista, que fácilmente puede ser mal usado con el objetivo de la manipulación.

Aunque ambas posiciones que hoy pugnan contra la idea de una crítica de la sociedad fuerte, que trascienda el contexto, están de acuerdo en estas objeciones generales, se vislumbran considerables diferencias en todas las ulteriores reflexiones; tanto respecto a las fundamentaciones que han sido dadas sobre la necesidad de una crítica de la sociedad situada, vinculada localmente, como también en relación a las conclusiones programáticas, que se extraen de ellas, ambas posiciones toman caminos distintos. Richard Rorty, que puede ser considerado como el defensor de la primera orientación, se apoya en sus reflexiones en argumentos epistemológicos, de los que deduce, en la perspectiva de la crítica de la sociedad, la consecuencia de una división del trabajo entre alumbramiento privado del mundo [*privater Welterschließung*] y práctica pública reformista; por el contrario, Michael Walzer, que puede ser considerado como el representante de la segunda orientación, recurre en sus reflexiones a argumentos de filosofía moral, de los que desarrolla consecuen-

cias fuertemente contextualizadas en la perspectiva de la crítica de la sociedad[5].

La primera posición, representada por Rorty, obtiene su argumento central de la reflexión epistemológica de que, más allá de juegos de lenguaje locales o esquemas de interpretación, no puede haber verdad sobre la que podemos apoyar el intento de una crítica racional que trascienda el contexto: evidentemente existe un mundo o una realidad *out there* [ahí fuera], pero a ellos no nos podemos referir como a un hecho independiente de la interpretación, para que proporcionen un criterio objetivo de la distinción entre proposiciones verdaderas y falsas. En este sentido, una crítica de la sociedad que, sobre la base de un impulso metafísico hacia la objetividad, no quisiera correr el riesgo del elitismo o del despotismo racionalista, requiere una orientación fundamentalmente afirmativa de los criterios axiológicos de su propia cultura: lo que podemos hacer para criticar una determinada práctica en nuestra sociedad sin convertirnos en metafísicos potencialmente despóticos, consiste en el ensayo de corregir paso a paso el rechazo y el desprecio social a la luz de las normas consideradas comúnmente como correctas[6]. Rorty se da cuenta de que la evitación de los esfuerzos metafísicos no consiste solo en la posibilidad de operar de manera reformista dentro de un vocabulario normativo, sino también en una recreación de semejante vocabulario; y tampoco le es extraña a Rorty la idea de que el vocabulario de una comunidad social no puede estar en disposición de aprehender las diferentes experiencias de crueldad. De esta manera, más allá de la praxis intelectual reformista, se deduce para él una segunda tarea de la crítica, a saber, ampliar tanto el vocabulario compartido en común dentro de una forma de vida cultural, mediante reformulaciones creativas, que resulten públicamente articulables también las experiencias idiosincráticas de humillación psíquica; pero él confiaría esta tarea a los «novelistas, poetas o periodistas»[7], porque, a diferencia de los filósofos, no indagan según el fundamento racional de una «naturaleza humana» o de una «realidad objetiva». Por el contrario, el intento de indagar en las ideas filosóficas las posibilidades de trascender un vocabulario existente solo queda indemne en el perímetro de la esfera privada individual; aquí, entendida como medio de autodescubrimientos siempre nuevos, la filosofía no puede causar daños públicos, porque sus presuposiciones metafísicas no despiertan falsas expectativas respecto a la posibilidad de una naturaleza humana común.

5. Cf., para una visión de conjunto, J. Allen, «The Situated Critic or the Loyal Critic? Rorty and Walzer on Social Criticism»: *Philosophy & Social Criticism* 24/6 (1998), pp. 25 ss.

6. R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Fráncfort d. M., 1989 [trad. cast. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós, 1996]; Íd., «Intellectuals in Politics: Too Far In? Too Far Out?»: *Dissent* 4 (1991), pp. 483 ss.

7. R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, cit., p. 160.

La idea de semejante división del trabajo entre filosofía privada, política reformista pública y literatura sensibilizante no es el modelo en el que Michael Walzer orienta su rechazo a una forma demasiado fuerte de la crítica social*. Él, el defensor más resuelto de la segunda posición, se mantiene más bien en la imagen del «juez local» cuando pretende describir cómo debería ser creada una crítica filosófica que fuera justificable pero no elitista, dentro de una sociedad establecida[8]. El punto de partida de sus reflexiones no lo constituye una tesis epistemológica, sino una tesis filosófico-moral: con la justificación de los principios morales, como los que tienen que servir de base a toda forma de crítica social, la pretensión a la validez universal lleva al engaño por eso mismo, porque tiene que conducir a un distanciamiento demasiado intenso del horizonte en el que entran en juego las normas y convicciones prácticas; apelar a procedimientos o principios libres del contexto no significa otra cosa más que trasladarse a un *view from nowhere* [punto de vista desde ningún lado], que ya no puede volver a mediar con el modo de ver local, ya aceptado. Desde esta reserva general frente a los procedimientos de fundamentación universalistas, en un segundo paso, resulta para Walzer la consecuencia de que son cuestionables aquellas formas de oposición intelectual que buscan sus normas críticas fuera del contexto hermenéutico de la cultura propia: tan pronto el intelectual o el teórico crítico adopta tal perspectiva externa, se convierte forzosamente en un «extraño impasible» o un «indígena alienado», que ya no es capaz de descifrar la fuerza normativa y la riqueza moral de los acuerdos locales. Por el contrario, si el crítico social sigue el proceder de la interpretación radicalizante, conectando de manera inmanente con el inventario local de las normas morales, para emplearlo críticamente al caso particular mediante nuevas interpretaciones creativas, entonces se convierte en la figura del «juez local»: este está lo bastante confiado con su mundo de vida social para adoptar de manera fehaciente el papel de un crítico leal, «que

* Cf. A. Honneth, *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, cap. 7 (*N. de los T.*)

8. Cf. M. Walzer, *Kritik und Gemeinsinn*, Berlín, 1990; Íd., *Zweifel und Einmischung*, Fráncfort d. M., 1991.

con pasión y sin cesar, a menudo con un elevado riesgo personal, [...] formula reclamaciones, protesta y plantea objeciones»[9].

Walzer proporciona una imagen plástica de este tipo de crítico que procede inmanentemente, esbozando la praxis intelectual de autores como Alexander Herzen, George Orwell o Albert Camus: aunque nunca han tenido que distanciarse de las convicciones morales que habían aprendido tempranamente en su cultura de procedencia, supieron interpretarlas de una manera novedosa, con lo que fueron capaces de contribuir a una ampliación de nuestra comprensión de la libertad y la dignidad en los enfrentamientos locales. Walzer puede mostrar en una sugerente exposición que aquellos críticos sociales que, en cambio, se han dejado guiar en sus diagnósticos diseccionantes por representaciones axiológicas externas estarían compelidos, muy a menudo a pesar de sus propias intenciones, a conclusiones elitistas: Michel Foucault, Gramsci o Herbert Marcuse son estos intelectuales que permanecen tan extraños frente a su propia sociedad que su diagnóstico crítico muestra rasgos de una presunción que resulta peligrosa en aquello que es estratégicamente utilizable[10].

Así, Michael Walzer y Richard Rorty, aunque alcancen sus posiciones respectivas por caminos distintos, coinciden en definitiva en la caracterización normativa de un tipo de crítica social que posee el carácter de una corrección planteada inmanentemente de las deficiencias [*Mißständen*] sociales; ciertamente Rorty le reconoce a una literatura que alumbra significado [*bedeutungserschließenden*] una función moral en una cultura que, desde el punto de vista lingüístico, no es bastante sensible, pero para la filosofía desea que desempeñe, en el espacio público y de una manera no diferente a la de Walzer, el débil papel de ser una ayuda a la fundamentación de proyectos políticos reformistas. Conforme a ello, no puede tampoco sorprender que ambos autores, de la misma manera, muestren los peligros elitistas o despóticos de una crítica social que ha roto en su planteamiento con el horizonte moral de la cultura propia; y solo se debería a la coyuntura de las modas intelectuales el hecho de que, en la lista de tales formas problemáticas de la crítica social, *Dialéctica de la Ilustración* no ocupe un lugar más avanzado. En el siguiente

9. M. Walzer, *Kritik und Gemeinsinn*, cit., p. 49.

10. Sobre los retratos intelectuales de estos distintos autores, en los que Michael Walzer coloca implícitamente su valoración, cf. Íd., *Zweifel und Einmischung*, cit. Desarrollé una primera forma de la crítica a las distinciones de Walzer en A. Honneth, «Universalismus und kulturelle Differenz. Zu Michael Walzers Modell der Gesellschaftskritik»: *Merkur* 512 (1991), pp. 1049-1055.

paso quiero mostrar que la caracterización normativa de una forma leal o inmanente de la crítica está fundamentada en la restricción a uno solo de los tipos de deficiencia social; si admitimos, en cambio, que incluso las sociedades liberales conocen no solo violaciones de las normas de la justicia, esto es la injusticia, se encontraría también una serie de argumentos para aquel segundo tipo «externo» de crítica social.

II. [INJUSTICIAS Y PATOLOGÍAS]

Las dos posiciones con las que hemos entablado conocimiento hasta el momento, con su problematización de las formas fuertes de la crítica social, parten de una premisa común que consideran demasiado evidente como para justificarla por separado: como objeto posible de aquella crítica social sería válido un estado social que poseería el carácter de una injusticia. Incluso si nos desprendemos de la restricción a ambas posiciones e incluimos todo el abanico de los debates, se modifica poco la constatación de aquella suposición tácita: en general, se ha partido del hecho de que la tarea de la crítica de la sociedad es poner al descubierto los estados sociales en los que razonablemente tiene que ser supuesta una contravención del estándar de justicia. Por este motivo, la fórmula estándar a la que resultan adecuadas las propiedades formales de una crítica social comprende habitualmente tres estrofas distintas: se ha partido de determinadas pretensiones, intereses o preferencias de los grupos sociales o los individuos, que son reputados como legítimos, y de los que se tiene que mostrar que no encuentran satisfacción de un modo que corresponda a nuestras representaciones generales de la justicia, a causa tanto de hechos sociales claramente esbozados como de regulaciones o prácticas institucionales. Considerando estos tres conjuntos de enunciados —primero, la introducción de pretensiones o preferencias legítimas; segundo, la justificación del estándar de justicia, a cuya luz, en tercer lugar, podrían determinarse como injustas determinadas circunstancias sociales—, se abre una serie de alternativas, sobre cuya respectiva índole conflictiva hay disenso teórico desde hace tiempo: así, por ejemplo, no está claro respecto al primer conjunto de enunciados, si las pretensiones o los intereses legítimos tienen que ser atribuidos solo a los actores individuales o a los grupos sociales; con respecto al tercer conjunto de enunciados, se puede debatir sobre si las circunstancias injustas podrían resultar solo de regulaciones institucionales o también de conductas obstructoras de grupos sociales. En las discusiones actuales, sin embargo, resultan de interés sobre todo las cuestiones que se refieren al segundo conjunto de enun-

ciados normativos; en él es materia de discusión, como hemos visto, si la justificación del estándar de justicia que es presupuesto de manera normativa tiene que adoptar la forma de una interpretación hermenéutica o de una fundamentación racional; en dos palabras: si las normas a las que se recurre proceden de la cultura local o tienen que corresponder a principios universales que trascienden los contextos[11].

Pues bien, toda la concentración en esta cuestión normativa se debe precisamente a aquella suposición no ulteriormente fundamentada de que solo tendría que ser válida una situación de injusticia social como objeto legítimo de aquella crítica social. Se puede percibir cómo semejante premisa restrictiva resulta poco razonable ya en el hecho de que en general y también en las sociedades liberales, circunstancias completamente diferentes pueden experimentarse como deficiencias: se puede defender no solo que el modo de satisfacción de las pretensiones es falso, sino que ellas mismas pueden ser tenidas, en cierto modo, por «falsas»; o podemos ser persuadidos de que el mecanismo mediante el que establecemos nuestras pretensiones o nuestros deseos resulta cuestionable en su conjunto[12]. Aquello que se expresa en semejantes reacciones críticas, su pretensión de validez, se sitúa todavía por debajo del umbral normativo sobre el que se asientan los juicios morales sobre la justicia de un orden social; pues aquí son indagados el contenido y la dirección misma de aquellos intereses y pretensiones que, en cierto

11. Sobre la voluminosa discusión que hoy se desarrolla sobre esta cuestión, remito solamente, a título de ejemplo, a dos ensayos que proceden de forma particularmente clara: J. R. Wallach, «Liberals, Communitarians and the Tasks of Political Theory»: *Political Theory* 15/4 (1987), pp. 581 s.; G. Warnke, «Social Interpretation and Political Theory: Walzer and his Critics», en M. Kelly (ed.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge, Mass., 1990, pp. 204 ss.

12. Reflexiones en esta dirección desarrolla, p. ej., H. Frankfurt, *Some Thoughts about Caring*, ms. 1997 [«La filosofía política se consagra habitualmente a las cuestiones que tienen que ver con la libertad, la justicia, los derechos de los individuos, el dominio propio de la autoridad gubernamental y la distribución del poder y de la riqueza. No obstante, una sociedad en la que todas estas cuestiones hayan sido resueltas de manera adecuada y efectiva, todavía puede ser un sitio horrible para vivir. [...] Mi punto de vista es que una sociedad que sea incondicionalmente equitativa y bien ordenada puede ser un sitio horrible para vivir porque la gente que viva en ella sería endémicamente deficiente en ciertos aspectos de carácter individual. Esto es, la gente que habitaría la sociedad —y que la formaría y sería formada por ella— podría sufrir generalmente las limitaciones sociales pertinentes que derivarían de inadecuaciones o deformidades en sus concepciones personales sobre qué es lo importante para ellos»]. En una primera incursión, he intentado desarrollar el punto de vista normativo, desde el cual ha sido enjuiciada la sociedad en esta perspectiva, en el texto siguiente: A. Honneth, «Pathologien des Sozialen» [«Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social», en la presente edición, pp. 75-126].

modo, solo pueden ser presupuestos si, según el esquema de enunciados esbozado anteriormente, deben ser diagnosticadas situaciones injustas. En razón de esta diferencia en la pretensión de validez, el predicado normativo «falso» tiene naturalmente que incluir algo diferente en ambos tipos de juicios: mientras que en el primer caso ha sido empleado como sinónimo de «injusto» y se indica con ello una lesión de determinados principios jurídicos, en el segundo caso tiene que significar algo como «perjudicial» o «divergente», en tanto que parece presuponer como criterio una idea de perfección social. En este sentido, la pretensión normativa de validez que es erigida en la toma de posición crítica del segundo tipo es de una índole de alcance mucho más amplio que aquel que es el caso en una crítica de la sociedad convencional: si afirmamos que los deseos y los intereses que son característicos para una sociedad toman una dirección falsa o problematizamos los mecanismos según los cuales son llevados a cabo, entonces defendemos implícitamente la tesis de que una situación social lesiona aquellas condiciones que representan para nosotros un supuesto necesario para una buena vida. Como concepto supremo para los desarrollos deficitarios que son criticados en aquellos juicios sobre una situación social, me parece adecuado el término de «patología»[13].

Está claro que estas pocas observaciones muestran también cuán poco prometedor tiene que parecer hoy el intento de querer dar alguna especie de fundamentación racional a aquella segunda forma de la crítica social; sea cual sea la manera como pueda ser concebido en particular el diagnóstico crítico, en todo caso presupone supuestos normativos de un tipo al que nosotros solo difícilmente podríamos tener acceso sin contraer obligaciones metafísicas. En general, para aquellas ideas de la perfección social o de la buena vida, tal como las tenemos que presuponer obligatoriamente en los juicios sobre las patologías sociales, se nos ofrecen solo dos caminos de justificación, aunque ambos, por diversas razones, parecen estar igualmente bloqueados: por una parte, las objeciones epistemológicas contra los supuestos objetivistas sobre una naturaleza humana nos impiden hablar a la ligera de las condiciones generales de la buena vida; por otra parte, el examen del pluralismo axiológico creciente excluye la posibilidad hermenéutica de partir de convicciones socialmente compartidas en cuanto a lo bueno. Por tanto, una forma de la crítica de la sociedad, que en lugar de la injusticia social intente diagnosticar situaciones patológicas, parece ser meramente una herencia de un pasado

13. Para una justificación de esta elección conceptual cf. A. Honneth, «Pathologien des Sozialen».

en el que se podía hablar de manera despreocupada de la naturaleza de los seres humanos[14].

Por otra parte, sin embargo, es también difícilmente representable una cultura liberal que no incluya una instancia de autocrítica terapéutica, tal como está contenida en aquellas formas de la crítica social: pues aunque se aseguren mediante condiciones institucionales la autonomía individual de los particulares y se garantice en este sentido el pluralismo de valores, las preferencias axiológicas pueden desarrollarse todas juntas en una dirección que al menos a alguno de nosotros nos parezca inconciliable con los presupuestos de una buena vida; tampoco puede ser excluido por principio el hecho de que nosotros, en nombre de la libertad, hayamos dejado que se generen mecanismos institucionales cuya influencia sobre nuestros propios intereses o pretensiones pueda en conjunto no parecernos correcta. Pero si estas posibilidades son admitidas, entonces surge un dilema que resulta revelador respecto a la posición de la crítica de la sociedad: por una parte, ya no parece que esté abierto ningún camino racional para justificar públicamente juicios normativos que se refieran a patologías posibles en una sociedad; pero, por otra parte, semejante diagnóstico crítico parece consistir, al mismo tiempo y de aquí en adelante, en una necesidad, porque solo mediante él se mantiene abierta la oportunidad de una autocrítica terapéutica, en cuyo horizonte podamos entendernos sobre la adecuación de nuestros modos de vida. Pues bien, mi tesis es que *Dialéctica de la Ilustración* representa una solución adecuada y convincente de este dilema, porque lleva a cabo un diagnóstico de la patología en la forma de una crítica alumbrante del mundo [*welterschließenden*]: por la renuncia a presuposiciones metafísicas, el juicio normativo no ha sido justificado racionalmente, sino solo evocado intencionalmente en el lector, ofreciéndole una nueva descripción tan radical de las condiciones de la vida social que todo debe adoptar súbitamente el nuevo significado de una situación patológica.

El procedimiento metódico de semejante forma de crítica de la sociedad está fundado en la tesis defendida hoy día, por ejemplo, por Hilary Putnam, de que entre la realidad del mundo y nuestros valores existe una relación de dependencia mutua: la manera como seamos capaces de percibir la realidad resulta tan dependiente de nuestras convicciones axiológicas como, a la inversa, estas convicciones axiológicas no se pueden formar independientemente de la manera en la que percibimos fácticamente

14. Sobre esta problemática en general, cf. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass., 1985 [trad. cast. *Ética y los límites de la filosofía*, Caracas: Monte Ávila, 1997].

la realidad[15]. De esta dependencia mutua resulta el hecho de que estén abiertas dos vías para el propósito crítico de presentar, conforme a una idea de la vida buena, una forma de vida social como «falsa» o «problemática»: o bien se puede emprender el intento de satisfacer directamente la pretensión de validez normativa, siendo esbozados y defendidos en el diagnóstico, con argumentos éticos, los bosquejos de una representación alternativa de la vida buena; o bien la pretensión de validez normativa es satisfecha solo indirectamente, modificando nuestra visión de la realidad social mediante una descripción tan radicalmente nueva que no puedan no quedar modificadas por ella nuestras convicciones axiológicas[16]. Por la consideración de las razones epistemológicas que excluyen la primera de ambas alternativas, hablaré de una forma alumbrante de la crítica de la sociedad cuando se trate del empleo del segundo procedimiento. Este está caracterizado mediante dos particularidades metódicas, que arrojan luz sobre los medios de construcción que se encuentran en *Dialéctica de la Ilustración*.

En primer lugar, una crítica alumbrante de la sociedad, que por la evocación de nuevos puntos de vista intenta modificar nuestras convicciones axiológicas, no puede utilizar simplemente un vocabulario de fundamentación argumentativa; más bien solo será capaz de alcanzar su efecto si emplea medios lingüísticos que, mediante la condensación o el desplazamiento de significados, permitan que emerjan en la realidad social hechos no percibidos hasta entonces. A las figuras retóricas que contienen semejante efecto de una apertura de nuevas conexiones de significado pertenecen tanto la exposición narrativa como la formación de metáforas sugerentes; en ambos casos se ha intentado abrir un horizonte de sentido mediante la concentración precisa en determinadas asociaciones de referencias, que hacen que aparezca bajo una luz transformada el plexo integral de nuestras actividades. Está claro que el empleo de semejantes formas de expresión lingüística se realiza dentro de unos límites trazados de manera relativamente estrecha, lo que deriva de la tarea que tiene que cumplir todavía una crítica alumbrante de la sociedad: en ella los hechos nuevamente explicados tienen que ser de un tipo tal, que puedan asumir a la vez funciones en el marco de las explicaciones que se refieran a la reproducción de las sociedades. Desde esta circunstancia se explica

15. H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Mass., 1981, cap. 6 [trad. cast. *Razón, verdad e historia*, Madrid: Tecnos, 2001].

16. Para las reflexiones siguientes, me ha resultado de ayuda un artículo de J. Bohman, «Welterschließung und radikale Kritik»: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41/3 (1993), pp. 563-574.

también la diferencia que existe entre una crítica alumbrante de la sociedad y una obra de arte cualquiera: mientras que en la representación estética puede llevarse a cabo sin ataduras la apertura a nuevas conexiones de sentido, en la crítica de la sociedad la apertura está vinculada a los límites que le están trazados mediante las coacciones fácticas de la reproducción social.

Una segunda característica de la crítica alumbrante de la sociedad resulta de la relación meramente indirecta que mantiene con la verdad posible de los puntos de vista evocados por ella; aquí las clarificaciones tienen que atender sobre todo a los análisis que James Bohman planteó, en contraposición crítica con Heidegger, sobre la relación interna entre alumbramiento del mundo [*Welterschließung*] y verdad. Si la función de una crítica de la sociedad alumbrante es modificar nuestras convicciones axiológicas mediante la evocación de un nuevo punto de vista del mundo social, entonces no puede erigir directamente una pretensión de verdad para sus enunciados transmitidos retóricamente; pues aquellas parábolas, metáforas o narraciones, con las cuales deben ser abiertas nuevas conexiones relevantes, solo podrían ser súbitamente verdaderos o correctos si dispusieran su efecto según el modelo de la persuasión retórica, pero no según el de la convicción argumentativa. Por ello parece más adecuado concebir una crítica de la sociedad alumbrante como el intento encauzado a modificar las precondiciones bajo las que tienen lugar en una sociedad discursos evaluativos sobre las metas de la acción común: mediante los medios teóricos de la condensación o el desplazamiento deben ser visibles nuevos hechos en la realidad social, sobre cuya «verdad», en efecto, solo se podrán poner de acuerdo los destinatarios, después que ellos hayan examinado sus consecuencias para la dirección de desarrollo de la sociedad a la luz de convicciones axiológicas concurrentes. Pues bien, si recurrimos a estas dos características metódicas para clarificar el estatuto teórico-social de *Dialéctica de la Ilustración*, se deducen varias consecuencias de gran alcance con vistas a la discusión esbozada en el comienzo.

III. [LOS USOS RETÓRICOS EN *DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN*]

Dialéctica de la Ilustración representa solo una forma ilegítima de crítica de la sociedad si su marco histórico-filosófico es entendido como una construcción metafísica, con cuya ayuda debería ser construida una deformación patológica de la «naturaleza» del ser humano; pero si tenemos en cuenta el grado elevado en la reflexión con la que Horkheimer y Adorno estaban de acuerdo sobre el naufragio necesario de una metafísica antropológica, entonces esa interpretación es incluso extremadamente no plausible. Más bien resulta evidente que la construcción histórico-filosófica ha de concebirse como aquel medio apropiado de una condensación retórica, del que tiene que hacer uso una crítica de la sociedad alumbrante para evocar un nuevo punto de vista del mundo social: el curso de la argumentación de *Dialéctica de la Ilustración* no persigue, por tanto, la meta de proponer otra interpretación de la historia de la humanidad, sino la de provocar una percepción modificada de los elementos de nuestro mundo de vida aparentemente familiar, mediante la cual fijemos la atención en su carácter patológico.

Tomando como base semejante perspectiva interpretativa, se muestra rápidamente una serie de medios retóricos con los que Horkheimer y Adorno intentan trasladar su meta de la crítica radical[17]. Seguramente hay que mencionar en primer lugar las metáforas narrativas que están planteadas en el empleo continuo del mito de Ulises: la identificación con el héroe trágico, que ha sido producida gracias a ejemplificaciones narrativas en episodios particulares de la historia, debe empujarnos a experimentar procesos en los que confiamos como algo incluso monstruosamente extraño, y gracias a ello contemplarlos en toda su exigencia; de esta manera, por ejemplo, pierde su dimensión cotidiana el disciplinamiento autoinflingido en el momento en que toda la índole de la autocomprensión históricamente aumentada resulta disponible alegóricamente como exactamente el mismo esfuerzo con el que Ulises se ató al mástil, al amparo de la seducción fatal de las sirenas[18]. En principio, lo mismo es válido para todas las astucias con las que Ulises intenta, en su viaje errático, mantenerse con vida en lucha contra los dioses: la comparación evocada con prácticas sociales, como las que conocemos de la cultura del capitalismo, deben de conducir a contemplar en toda su dimensión la violencia más elemental, más cruda, que le sirve a la cultura de fundamento y que no es percibida hasta entonces. Es cierto que, con semejante interpretación, resulta también claro que ambos autores no quieren establecer simplemente una especie de signo de igualdad entre los dos planos distintos de la exposición, el del mito de Ulises y el de los procesos de disciplinamiento social; la huella de un nuevo significado,

17. Me ha resultado de gran ayuda en este punto un manuscrito de H. M. Hansteen, *Adornos philosophische Rhetorik oder «wie zu lesen sei»*, 1998.

18. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Fráncfort d. M., 1969, pp. 66 s. [trad. cast. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid: Trotta, 92009, pp. 110 s.].

que obtienen las prácticas familiares mediante la atribución del relato, debe más bien arrojar solo una luz deslumbrante, en cierto sentido muy penetrante, a aquello que para nosotros tiene desde hace tiempo el carácter de lo evidente.

También para el segundo medio retórico, que se encuentra una y otra vez en *Dialéctica de la Ilustración*, se puede ofrecer una determinación análoga de su función: con la figura del «quiasmo», la posición cruzada de dos miembros de la proposición o palabras, debe ser arrojada repentinamente una nueva luz sobre el conjunto de significados puesto en juego, a fin de que se les venga abajo su familiaridad. Aquí hay que mencionar como ejemplos, en una posición preminente, expresiones que reúnen en una formulación única dos palabras hasta entonces contrapuestas en sus significados: así, el célebre concepto de la «industria cultural»* evoca una manera de ver en la que el espacio ideal de las creaciones culturales es llevado tan súbitamente a las inmediaciones de las producciones industriales, que el contexto de significación en juego se pierde de repente. No de manera diferente pasa con el concepto de «historia natural», que igualmente reúne dos palabras en una única formulación, que se presentaban hasta entonces contrapuestas desde la perspectiva de la historia de la filosofía: mediante ello, el proceso de la historia humana, que en el contexto de la hermenéutica y el historicismo se consideraba como un documento auténtico de las capacidades creativas de los seres humanos, experimenta de improviso un nuevo significado, mediante el cual se torna visible en sus elementos brutos, cuasinaturales.

Por último, hay que mencionar en tercer lugar el medio estético de la exageración, sobre cuyo significado para su pensamiento en conjunto dio cuenta Adorno en diversos pasajes de su obra[19]; con ello hay que entender el intento retórico de, mediante la agudización de una característica hasta lo grotesco o lo estridente, sacar a la luz en un estado de cosas algo que, de otro modo, permanece disimulado en el horizonte de significados a los que estamos habituados. Es el caso, solo por citar un ejemplo esencial de *Dialéctica de la Ilustración*, de pensar en la tendencia de Horkheimer y Adorno de describir a los sujetos socialmente sometidos según el modelo de seres que reaccionan solo de manera instintiva: gracias al hecho de que los seres humanos son descritos en sus modos de obrar sociales

* En alemán, la formulación mencionada se recoge en una sola palabra: *Kulturindustrie*. Lo mismo sucede con la *Naturgeschichte* citada a continuación. (*N. de los T.*)

19. Cf., p. ej., Th. W. Adorno, «Eingriffe», en *Gesammelte Schriften* X, Fráncfort d. M., 1977, pp. 455 ss. [trad. cast. *Intervenciones: nueve modelos de crítica*, Caracas: Monte Ávila, ²1972].

como animales, debería quedar claro mediante el medio de la exageración en qué medida están establecidas ya reacciones estandarizadas en su acción cotidiana. Otro ejemplo para este medio retórico lo representa seguramente el intento de dar a conocer las consecuencias de la comprensión burguesa de la moral mediante la ejemplificación del dispositivo experimental clínico del Marqués de Sade: naturalmente, tampoco aquí está supuesto por los autores que de la aplicación del imperativo categórico pudiera ser deducida efectivamente, de manera justificada, la legitimidad de una orientación en la que las demás personas son contempladas como meros objetos para el logro individual del placer; antes bien, lo que pretenderían es, por el contrario, que, mediante el hecho de alardear de manera exagerada de una posible implicación del principio kantiano de la moral, pueda aparecer aquello que está planteado en abstracciones necesarias de la tendencia hacia la comprensión burguesa de la moral[20].

Si consideramos en conjunto estos tres medios retóricos, entonces resulta claro en qué medida el tipo de crítica social en *Dialéctica de la Ilustración* procede según el modelo del alumbramiento evaluativo del mundo: mediante una ejemplificación narrativa, gracias al medio del quiasmo y, finalmente, por el arte de la exageración, debe ser dada una descripción de estados de cosas de la cultura capitalista que se han tornado familiares, que sea capaz de hacerlos aparecer bajo una luz completamente nueva; se propone con ello el alumbramiento de nuestro mundo como un contexto de vida social, cuyas orientaciones y realizaciones pueden considerarse por ello como «patológicas», porque ellas, en una consideración imparcial, contradicen de manera abrupta las condiciones de una vida buena. Ciertamente, si consideramos *Dialéctica de la Ilustración* bajo esta luz modificada, queda abierta al final la cuestión de qué tipo de pretensión de verdad le es concedida: pues ella evoca nada menos que un punto de vista nuevo y no familiar de nuestro mundo social, sin que haya aportado como tal la prueba teórico-social de que procede efectivamente así. En este sentido, la pretensión de verdad de *Dialéctica de la Ilustración* será medida en el futuro por el hecho de que si un día los miembros de la sociedad descrita por ella se ponen de acuerdo, aceptarán sus nuevas descripciones y modificarán por ello las praxis de su vida social.

20. Cf. M. Horkheimer y Th. W. Adorno, «Exkursus II, 'Juliette oder Aufklärung und Moral'», en *Dialektik der Aufklärung*, cit., pp. 88-127 [trad. cast. cit., pp. 129-163].

5

INVISIBILIDAD. SOBRE LA EPISTEMOLOGÍA MORAL DEL «RECONOCIMIENTO»[1]

En el Prólogo de su célebre novela *El hombre invisible*, Ralph Ellison permite que su narrador en primera persona dé cuenta de su «invisibilidad»: así relata de este yo que permanece anónimo que aunque es un ser humano real, «de carne y hueso», sin embargo, no «se» le quería ver sencillamente; «se» miraría a través de él; sería precisamente «invisible» para todos los demás[2]. A la cuestión que se suscita inmediatamente de cómo habría podido llegar a su propia invisibilidad, el narrador se responde que de ello tendría que ser responsable la «estructura» del «ojo interior» de aquellos que miran a través de él de manera incesante. No se trataría de su «ojo físico», y por lo tanto no sería una especie de deficiencia visual fáctica, sino más bien de una disposición interior que no les permitiría percibirle. Solo algunas páginas después nos enteramos como lectores, de un modo incidental, que aquella persona que nos ha dado cuenta de su invisibilidad es un negro; puesto que aquellos que miraban de la manera mencionada a través de él son descritos en una frase subordinada como «blancos». Así, con frases agresivas, furiosas y abruptas del narrador en primera persona, el Prólogo presenta un escenario que está caracterizado por una forma particularmente sutil de humillación racista, contra la que el negro protagonista luchará a lo largo de toda la novela: una forma de invisibilización, esto es, de hacer desaparecer, que aparentemente no tiene que ver con la no presencia física, sino con la no

1. Las múltiples indicaciones y comentarios críticos que he recibido de una manera digna de agradecer de Alessandro Ferrara, Charles Larmore y Matthias Vogel, lamentablemente solo pude considerarlos en una pequeña parte; espero poder ser justo con ellos en una consideración ulterior del tema.

2. R. Ellison, *Invisible Man* (1952) [trad. cast. *El hombre invisible*, Barcelona: Lumen, 1984].

existencia en un sentido social. En lo que sigue, me guiaré por este significado metafórico del concepto «invisibilidad», a fin de tratar la cuestión de cómo podemos comprender el hecho del «reconocimiento» en un sentido epistemológico; mi hipótesis de partida es que la distinción entre ambas formas de invisibilidad es reveladora para nuestro tema porque indirectamente ayuda a clarificar lo que hay que añadir a la percepción, al «conocimiento» de una persona, para hacer de ello un acto de reconocimiento. Quiero proceder de tal manera que, en un primer paso, se ponga de relieve la diferencia del significado literal y figurado de «invisibilidad» para, por este camino, enfrentarme directamente en los dos últimos capítulos con la cuestión del significado del «reconocimiento».

I

En muchos testimonios de la historia cultural son conocidos los ejemplos de situaciones en las que los dominantes expresan su superioridad social frente a los subordinados, aparentando que no los perciben; quizás la más conocida sea el hecho de que a los nobles les estaba permitido desnudarse ante su servidumbre porque, en cierto modo, no la consideraban presente[3]. De estas situaciones de invisibilidad con presencia física se distinguen los casos descritos por Ralph Ellison por su carácter particularmente activo: aquí los protagonistas, esto es, los señores blancos, parecen querer indicar a todos intencionadamente que manifiestan a las personas negras presentes que para ellos no son visibles[4]. La expresión que el lenguaje familiar tiene preparada para tales formas activas de la invisibilización es la de «mirar a través», *looking through*: disponemos de la capacidad de demostrar nuestro desprecio a personas presentes mediante el hecho de comportarnos frente a ella como si no figurara físicamente en el mismo espacio. En este sentido, el «ver a través» tiene enteramente un aspecto performativo, porque exige gestos o modos de comportamiento que dejen claro que los demás no solo no son vistos accidentalmente, sino que no son vistos intencionalmente. Probablemente resulte razonable distinguir grados de vulnerabilidad mediante tal invisibilización según cuán activamente tome parte en ello el sujeto que percibe: lo que va desde la distracción inocente por la que se olvida saludar a un conocido en una fiesta, pasando por la ignorancia absorta del señor de la casa frente a la mujer de la limpieza, a la que pasa por alto a causa de su insignificancia social, hasta el ostensible «ver a través», que la persona negra afectada solo puede entender como signo de humillación. Todos estos ejemplos son casos de una sola clase porque comparten la propiedad de ser formas de invisibilidad en sentido figurado, metafórico; pues cada una de las personas afectadas mencionadas anteriormente resulta sin ninguna duda visible para la persona que percibe, el «conocido», la «mujer de la limpieza» y la persona negra humillada representan objetos distintos, fácilmente identificables en el campo visual del sujeto respectivo, en tanto que la «invisibilidad» no puede designar aquí unos hechos cognitivos, sino que tiene que significar más bien una especie de estado de cosas social. Efectivamente, parece por ello también que induce a error, respecto a una invisibilidad de ese estilo, el hablar meramente de un significado metafórico, como he hecho hasta ahora; pues para las personas afectadas, su «invisibilidad» posee respectivamente un núcleo real: ellas se sienten efectivamente como no percibidas, en tanto que «percibir» tiene que significar aquí más que el concepto de «ver», que se aplica al conocimiento identificante.

Sería oportuno en este punto pasar del concepto negativo de la «invisibilidad» al concepto positivo de la «visibilidad», para poder poner de relieve de manera más clara las distinciones anteriormente indicadas. A la invisibilidad visual que puede resultar de obstrucciones visuales o impedimentos ópticos corresponde, en el sentido positivo, la percibilidad de un objeto determinado, en nuestro caso de sujetos humanos; ellos resultan visibles para otro sujeto en la medida en que este puede identificarlos, según el carácter de la relación, como personas con características claramente perfilables, como, por ejemplo, aquel conocido cuya risa presenta siempre rasgos exagerados, aquella mujer de la limpieza de procedencia portuguesa, que regularmente limpia la vivienda propia los lunes, o, por último, el pasajero en el compartimento de un tren con el color de piel distinto. En este sentido, la visibilidad designa algo más que la perceptibilidad, porque incluye una identificación individual elemental. La discrepancia conceptual que se descubre entre la invisibilidad y la visibilidad resulta de la circunstancia de que, con el tránsito al concepto positivo, las condiciones de aplicación son, en cierto sentido, fortalecidas: mientras que la invisibilidad en sentido visual significa solo el hecho de que el objeto

3. H. P. Duerr, *Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*, Fráncfort d. M., 1988, § 15.

4. Naturalmente hay también, como otra forma de ejercicio del poder, la estrategia de la visibilización, que puede alcanzar desde la puesta al descubierto comunicativa hasta el control visual en el sistema del panóptico investigado por Foucault. No me ocuparé a continuación de tales casos de la visibilidad social como medio de dominio porque, con el objetivo de una epistemología moral, solo estoy interesado en la forma de desprecio del «ver a través». El fenómeno mismo es, desde un punto de vista sociológico, mucho más complejo de lo que puedo considerar aquí.

no esté presente en el campo perceptivo de otra persona, la visibilidad óptica requiere que un determinado objeto sea reconocible con sus características relevantes para la situación en el sistema espacio-temporal. Por ello, también es difícil que podamos decir de una persona que ha sido identificada falsamente por un sujeto que percibe —por ejemplo, como una vecina en lugar de la señora de la limpieza—, que ella no resultaba ópticamente visible; pero, por el contrario, tampoco podríamos afirmar sin más de esta persona que ella era visible para el correspondiente sujeto que percibe, pues no ha sido reconocida de un modo elemental. Por ello, pues, propondría que la visibilidad óptica implica una forma elemental de identificabilidad individual y representa, por consiguiente, una forma primera, primitiva, de aquello que denominamos «conocer».

Desde este resultado, no es en absoluto sencillo clarificar el concepto que debe representar la contraparte positiva de la «invisibilidad» en el sentido figurado. Semejante «visibilidad» sería la que el protagonista de la novela de Ralph Ellison reclamaría implícitamente cuando describe su forma de «invisibilidad» como una forma sutil de humillación por los blancos; pero ¿qué puede proponer el narrador en primera persona cuando reclama de sus compañeros de interacción resultar «visible» para ellos? Ciertamente no quiere decir aquel tipo de visibilidad que ya he descrito anteriormente como una forma elemental de identificación individual; puesto que para poder experimentarse como «invisible» en el sentido figurado, el sujeto afectado, por el contrario, tiene que haber hecho incluso la suposición de que ha sido reconocido como individuo en el sistema espacio-temporal: solo se puede afirmar de otra persona que le mira a través, que le ignora o que no le ve, si esta persona se ha atribuido la realización de una identificación primaria de sí misma. En este respecto, la invisibilidad en sentido impropio presupone necesariamente la visibilidad en el sentido literal del término. Quizá nos aproximaremos más fácilmente al estado de cosas referido, si nos preguntamos de qué manera el sujeto afectado cree que puede reconocer su propia invisibilidad social. Una primera respuesta a esta cuestión la ofrece de nuevo la novela de Ralph Ellison, que representa una verdadera mina para una fenomenología de la «invisibilidad»; allí el narrador en primera persona informa, ya en la segunda página del «Prólogo», que ha intentado una y otra vez librarse de su propia invisibilidad «golpeando a diestro y siniestro» de manera manifiesta, mediante lo que quería provocar a los demás a «conocerle»[5]. Aunque está descrito en el texto como golpear a diestro

5. R. Ellison, *Invisible Man*, cit., p. 8.

y siniestro «con los puños», se referiría a ello en sentido figurado y en el fondo describiría probablemente todos los esfuerzos prácticos, con cuya ayuda un sujeto intenta llamar la atención sobre sí mismo; pero la metáfora permite reconocer bien que lo que el sujeto afectado pretende provocar mediante su defensa son reacciones visibles de la otra parte, que hagan patente que el otro le percibe. Si está claro que un sujeto solo puede cerciorarse de su propia visibilidad mediante el hecho de que fuerce a la persona que está enfrente a acciones que garanticen su existencia, ello significa, como conclusión inversa, que solo la ausencia de tales reacciones puede establecer su «invisibilidad»: desde la perspectiva del individuo afectado, el criterio según el cual se asegura su visibilidad en sentido figurado es la exteriorización de reacciones determinadas, que son un signo, una expresión de que es tomado positivamente en consideración; y, por ello, la supresión de tales formas de expresión indica que, en este sentido particular, no es socialmente visible para la persona que está enfrente.

Una alternativa a esta descripción podría consistir en la tesis según la cual el hecho de «ver a través» representa solo una forma especial de la percepción: el sujeto afectado es observado por otra persona como si no estuviera presente en el espacio correspondiente. Pero una caracterización semejante, que se sirve de los múltiples significados del «ver como», no permite reconocer que el «ver a través» designa en general un hecho público: no solo el sujeto afectado, sino también las demás personas presentes en el espacio pueden normalmente comprobar que se trata, bajo circunstancias dadas, de un caso de no ver o ignorar humillante. La invisibilidad social obtiene este carácter público solo porque se expresa de modo paradójico en una supresión de formas de expresión enfáticas, que están conectadas por lo común con el hecho de la identificación individual. Por ello me parece más razonable clarificar el fenómeno de la «invisibilidad» en sentido figurado mediante las relaciones complejas que existen entre la percepción y las expresiones en los seres humanos. «Hacer visible» a una persona va más allá del acto cognitivo de la identificación individual, poniéndose de manifiesto de manera evidente, mediante las correspondientes acciones, gestos o mímica, que la persona ha sido tomada en consideración favorablemente, de acuerdo con la relación existente; y solo porque poseemos un saber común de estas formas enfáticas de expresión en el espacio de nuestra segunda naturaleza, podemos ver en su supresión un signo de la invisibilización, de la humillación.

Si observamos en semejante fenómeno, que he descrito hasta ahora como «volverse visible» en el segundo sentido, en el sentido no-visual,

una forma elemental de «reconocimiento», entonces la distinción entre «conocer» y «reconocer» resulta, en una primera aproximación, clara. Mientras que con el conocimiento de una persona nos referimos a su identificación, que se puede incrementar gradualmente, como individuo, con el «reconocimiento» podemos designar el acto expresivo mediante el cual es conferido a aquel conocimiento el significado positivo de una apreciación. A diferencia del conocimiento, que es un acto no público, cognitivo, el reconocimiento depende de medios, en los que se expresa el hecho de que la otra persona debe poseer una «vigencia»; y en el nivel elemental, en el que hemos operado hasta el momento con el fenómeno de la «invisibilidad» social, tales medios son todavía equivalentes a expresiones vinculadas a lo corporal. Pero todo esto no explica todavía, realmente, lo que en el acto del reconocimiento debe ser expresado verdaderamente mediante las correspondientes expresiones; necesita un análisis más preciso de lo que significa conceder al conocimiento identificatorio el significado de «ser vigente», de la «apreciación», mediante actos expresivos.

II

Según lo dicho hasta aquí podría parecer que el acto del reconocimiento se debe a una suma de una identificación cognitiva y una expresión enfática: en primer lugar, una persona es conocida en una situación dada como un individuo con propiedades particulares, y en un segundo paso, se concede a este conocimiento una expresión pública, en tanto que la existencia de la persona percibida es confirmada a los ojos de los presentes mediante acciones, gestos o mímica. Pero la cuestión es naturalmente si los actos expresivos deben solamente representar una manifestación pública efectiva del conocimiento de que en aquel lugar se encuentra una persona con tales o cuales características; ¿no son las expresiones de significado, cuya supresión lamenta el ser humano socialmente no visible, una cosa completamente diferente que las expresiones con las que afirmamos la percepción de la existencia de un individuo? Para ese atestiguamiento sería suficiente, por lo general, con señalar con el dedo a una persona determinada, indicar ostensiblemente en su dirección mediante un movimiento de la cabeza o confirmar explícitamente su existencia por medio de un acto de habla; pero todo esto no parece alcanzar la importancia de aquellas expresiones que esperamos recíprocamente, los unos de los otros, para ser mutuamente «visibles», esto es, para querer recibir una confirmación social en un sentido que tenemos que aclarar. Para proseguir por un camino adecuado en este punto, me parece en primer lugar que hay que volver a plantear las señales expresivas, de gestos o mímicas, con las que es introducido en general un niño pequeño en la interacción social gracias a sus personas de referencia. Desde aquí se podría formular entonces, presumiblemente, una contestación generalizada a la cuestión de a qué responden aquellas expresiones cuya supresión lamentamos cuando nos aprehendemos como no visibles en el sentido figurado.

Han sido las investigaciones empíricas de Daniel Stern las que, en los últimos años, nos han dado una comprensión mejor de los complejos hechos interactivos mediante los cuales el niño pequeño se convierte en un ser social en la comunicación con su persona de referencia[6]. Apoyado en los trabajos pioneros de René Spitz, Stern ha podido mostrar que el desarrollo socializador en los primeros años de vida se efectúa en la forma de un proceso de regulación recíproca de los afectos y las atenciones, que se lleva a cabo de manera considerable con ayuda del medio de una comunicación gestual: la (maternal) persona de referencia dispone de un amplio repertorio de medios de expresión gestuales y mímicos, que deben dar al niño señales sumamente diferenciadas de su disposición a la interacción; y, por el contrario, el niño pequeño dispone de todo un abanico de actividades reflejas que, como reacción a las estimulaciones gestuales de las personas de referencia, se pueden desarrollar en formas primeras de un comportamiento social de respuesta. Entre los diversos gestos, aquella clase de las expresiones faciales que debe dar a conocer al niño que goza de amor, de interés y de simpatía desempeña un papel particular; en primer lugar se encuentra la sonrisa, que se practica a modo de cuasirreflejo, junto a la que podemos encontrar, por cierto, otras formas de expresiones faciales que mediante la extensión temporal o la sobreactuación corporal proporcionan señales particularmente claras del estímulo o la disposición a ayudar[7]. Con esta clase de gestos y de mímicas aprobatorias tiene que ver una forma particular de aquellas múltiples expresiones, practicada realmente de manera automática, con la que también los adultos pueden hacerse señales recíprocamente, de una manera condensada, manifestándose simpatía y atención; el mismo Stern ha establecido el vínculo con los rituales de saludo de las personas adultas, que permiten reconocer, mediante expresiones faciales delicadamente matizadas, en qué relación social particular se encuentran mutuamente.

6. D. Stern, *Mutter und Kind. Die erste Beziehung*, Stuttgart, 1979, pp. 16 ss. [trad. cast. *La primera relación madre-hijo*, Madrid: Morata, 1984 (Obras completas, IV)].
7. Cf. *ibid.*, pp. 18 ss.

Los diversos modos de comportamiento positivamente matizados, con los que reaccionan las personas de referencia al niño pequeño, tienen aparentemente sus raíces en disposiciones que están conectadas estrechamente con el esquema corporal y los movimientos expresivos del niño. No se trata de que tenga lugar previamente un conocimiento que nos permita percibir en la persona que tenemos enfrente a un niño pequeño necesitado de ayuda, antes de que llevemos a cabo una aplicación de los gestos correspondientes de estímulo y simpatía; más bien parecemos reaccionar directamente a la percepción del niño pequeño con manifestaciones en las que cobra expresión una actitud fundamentalmente aprobatoria. La distinción entre ambas formulaciones se puede relatar también con el hecho de que en el primer caso, se habría hecho patente solo una especie de convicción cognitiva, mientras que en el segundo caso se habría señalado directamente una disposición motivacional; en efecto, probablemente sería incluso más adecuado hablar aquí de un comportamiento expresivo positivo (del sonreír o del estímulo) como el símbolo de una acción, porque representa su sustitución por una «abreviatura simbólica»[8]. Esta formulación permite conocer mejor a qué responden aquellas expresiones con las que la persona de referencia reacciona al niño pequeño: no articulan un conocimiento del tipo que sea, sino que expresan en forma abreviada la totalidad de las acciones que deben incumbir al niño pequeño a causa de su situación. En este sentido, el reconocimiento posee un carácter performativo, porque las expresiones que le acompañan simbolizan aquellas formas de reacción que serían necesarias para «hacer justicia» a la persona reconocida. Con una bella formulación de Helmuth Plessner, se podría decir también que la expresión del reconocimiento representa aquí la «parábola» de una acción moral[9].

Con estas reflexiones, por cierto, hemos abandonado ya el horizonte original de nuestra argumentación, porque con los conceptos de «hacer justicia» o «incumbencia» ha entrado en juego un vocabulario que posee un carácter teórico-moral. El rodeo por la investigación de los lactantes habría dado resultado porque las expresiones faciales de los adultos frente a los niños pequeños manifiestan de manera particularmente clara en qué consisten las formas de expresión mediante las cuales un ser humano resulta «socialmente» visible: los gestos prelingüísticos de la sonrisa

8. Cf. H. Plessner, «Lachen und Weinen», en *Philosophische Anthropologie*, Fráncfort d. M., 1970, pp. 11-172, aquí p. 72 [trad. cast. *La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*, Madrid: Trotta, 2007].

9. *Ibid*., p. 73.

y la compasión, gracias a los cuales un lactante aprende a aparecer socialmente, señalizando por primera vez, mediante su sonrisa reactiva, su disposición a la interacción. Como contestación a la cuestión de a qué responden estas manifestaciones de apoyo de los adultos, se había mostrado que expresan con una abreviatura simbólica acciones que deben servir al bienestar de los lactantes: mediante sus expresiones faciales, las personas de referencia emiten señales a los lactantes del cumplimiento práctico de sus cuidados y, de este modo, les estimulan sus modos de reacción, que por su parte revelan una disposición social abierta al mundo. Antes de proseguir con la cuestión de cómo se ha reservado un núcleo moral a aquellas expresiones, quiero en primer lugar examinar si también las relaciones de reconocimiento entre adultos muestran semejante forma expresiva.

En conexión con el recurso a la investigación de lactantes, ya ha sido mencionado brevemente el hecho de que la expresión facial de la sonrisa y de la compasión representan solo una forma específica, particularmente plástica, de aquellos gestos expresivos que desempeñan un gran papel en las relaciones interactivas entre adultos. También las personas adultas se comportan habitualmente en sus comunicaciones mediante una pluralidad de expresiones sutilmente matizadas, al reconocer que son bienvenidos o que reciben una atención particular: dirigiendo al amigo en la fiesta una sonrisa chispeante o un gesto de bienvenida potentemente articulado, manifestando a la mujer de la limpieza en la casa propia, más allá del acto del saludo, un gesto indicativo de agradecimiento y saludando a la persona negra como a cualquier otro pasajero en el compartimento del tren mediante una expresión facial afirmativa o una breve señal con la cabeza. Naturalmente, todas estas formas de expresión varían considerablemente entre las diversas culturas, pero su función constitutiva para la comunicación interpersonal permanece siempre la misma, a pesar de todas las diferencias: en sustitución de los actos lingüísticos, como complemento o con independencia de ellos, estas formas tienen que dar a conocer abiertamente a la persona que tenemos enfrente que se le ha aprobado socialmente o que se le concede vigencia en el papel tipificado por la sociedad que desempeña (amigo, señora de la limpieza, pasajero). Sería sencillo el completar la lista desarrollada hasta el momento de semejantes formas de expresión mediante una serie de ulteriores ejemplos, para mostrar la importancia fundamental que tienen para la coordinación de la acción social; sin embargo, nada muestra de manera más potente su función central que el hecho de que su supresión es normalmente considerada como indicador de una patología social, que puede finalizar para las personas afectadas en un estado de «invisibilidad». El hecho de que

nosotros veamos, por ello, en las expresiones mencionadas el mecanismo fundamental de la visibilización social y que, por otra parte, con ello distingamos la forma elemental de todo reconocimiento social, tiene ciertamente una consecuencia de implicaciones de gran alcance: toda forma de reconocimiento social de una persona dependerá siempre, de un modo más o menos mediado, de una retrorreferencia simbólica a aquellos gestos expresivos que garantizan en la comunicación directa que un ser humano alcance la visibilidad social. De la misma manera que Niklas Luhmann habló de una relación simbiótica de cada forma de poder[10], podemos partir también de un fundamento simbiótico de cada forma de reconocimiento, esté o no generalizado: el reconocimiento de una persona se efectúa solo con ayuda de medios que, en virtud de su estructura simbiótica, han sido copiados de aquellos gestos expresivos corporales, con los que los seres humanos se confirman mutuamente su vigencia social. Esta remisión del reconocimiento a las expresiones deriva del hecho de que solo tales gestos corporales son capaces de articular abiertamente la aprobación, cuya adición establece la distinción entre conocer y reconocer: solo aquella persona que se ve tomada en consideración de manera positiva en el espejo del comportamiento expresivo de las personas que tiene enfrente se sabe reconocida socialmente en una forma elemental. Pero entonces resulta más urgente la respuesta a la cuestión de en qué consisten aquellas expresiones aprobatorias, que anteriormente caractericé con Plessner como «parábolas» de una acción moral.

III

Naturalmente, los gestos expresivos, mediante los cuales los sujetos humanos se manifiestan mutuamente su reconocimiento, ya representan por su parte una cierta forma de comportamiento: cuando esbozamos una sonrisa frente a otra persona o le damos la bienvenida, estamos ocupando una posición frente a ella y ejecutando una acción. Pero, por otra parte, este comportamiento expresivo incluye la remisión a una multiplicidad de acciones diferentes, porque sirve de señal, en una forma simbólicamente abreviada, para aquella especie de acciones anexas en que consiste una disposición por parte del actor. Del mismo modo en que la sonrisa frente al lactante responde simbólicamente al apoyo amoroso, el gesto de bienvenida entre los adultos expresa que en el curso posterior se

10. N. Luhmann, *Macht*, Stuttgart, 1975, cap. IV [trad. cast. *Poder*, Barcelona: Anthropos, 1995].

tiene que contar con acciones benévolas. Los gestos y las conductas expresivas son, por ello, acciones que, por su parte, poseen el carácter de una metaacción, en tanto que señalan simbólicamente un tipo de comportamiento que la persona a la que va dirigido puede legítimamente esperar. Pues si el reconocimiento en su forma elemental expone un gesto expresivo de afirmación, se sigue de ello, en primer lugar, que también representa una metaacción semejante: efectuando un gesto de reconocimiento frente a otra persona, le hacemos saber de manera performativa que, frente a ella, nos vemos obligados a un determinado tipo de comportamiento benévolo. Es por ello también que el narrador en primera persona de la novela de Ellison deducía de su estado de invisibilidad social que aquellos «que miraban a través de él» no tenían la intención en absoluto de tratarlo benévola o respetuosamente; al contrario, la ausencia de gestos de reconocimiento debería indicar en este caso que a la persona afectada le sobrevendrán acciones hostiles.

La idea de que los actos expresivos del reconocimiento representan metaacciones puede entenderse también, con una terminología ligeramente transformada, como una indicación de una especie de motivación patente: el actor expresa en gestos afirmativos que posee la motivación «de un grado superior» (*second order*) [segundo orden] para, ante la persona a la que se dirige, realizar solo impulsos y motivos que posean un carácter benevolente[11]. Con ello, la mayoría de las veces, los matices de los gestos correspondientes dan derecho precisamente a reconocer de qué tipo debe ser la acción benevolente: en la sonrisa cariñosa se articula la disposición motivacional a dispensar atenciones, mientras que en el saludo respetuoso se expresa más bien una disposición negativa, que renuncia a efectuar cualquier acción que no sea meramente una acción estratégica. Con ello, estamos en la situación de establecer un vínculo con el concepto kantiano del «respeto» [*Achtung*], que nos aproxima al núcleo moral del «reconocimiento». En su célebre formulación de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant dice del respeto que es «la representación de un valor» que «menoscaba el amor que me tengo a mí mismo»[12]. En primer lugar, solo me resulta interesante la segunda mitad de la proposición, aunque llegaré a hablar más adelante de la primera mitad. La manera en la que Kant, en la oración de relativo, habla del

11. En lo que sigue, me apoyo parcialmente en J. D. Velleman, «Love as a Moral Emotion»: *Ethics* 109 (1999), pp. 338-374.

12. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA, pp. 15-16, nota [trad. cast. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Espasa-Calpe, [4]1973, p. 40, nota].

menoscabo del «amor que me tengo a mí mismo», deja claro el hecho de que aquí no es el sujeto mismo el que se impone una restricción; la fuerza actuante parece ser más bien del acto del «respeto» como tal, ya que se efectúa necesariamente la supresión de la inclinación egocéntrica en el sujeto. En esa medida, sería falso hablar de una mera intención de autorrestringirse porque en la consumación del respeto haya sido hecho un menoscabo del «amor que me tengo a mí mismo»; en cierto modo, el sujeto adquiere al mismo tiempo, junto con el respeto, también la motivación para renunciar al «valor» proscrito de todas las acciones que serían sencillamente el resultado de sus impulsos egocéntricos. Esta motivación de nivel superior es la que forma un puente con el análisis al que he procedido hasta ahora en relación al hecho del reconocimiento: en los gestos expresivos que indican habitualmente el reconocimiento en un nivel simple se expresa con exactitud esta disposición motivacional que Kant describe como «menoscabo» del «amor que me tengo a mí mismo». En la formulación kantiana resulta incluso aún más claramente perceptible lo que se quiere decir con aquel aspecto moral del reconocimiento, que he designado hasta ahora con conceptos como «confirmación», «afirmación» o «vigencia»: en el sujeto que reconoce se efectúa un acto por el que queda descentrado, porque admite un valor a otro sujeto que es la fuente de pretensiones legítimas que menoscaban el amor que se tiene a sí mismo. «Confirmación» o «afirmación» significan, por tanto, revestir con autoridad moral a personas a las que se trata, y en este sentido decretar sobre la propia persona el que se sepa obligada ella misma a la realización o a la omisión de determinadas clases de acciones. Ciertamente, esta formulación tampoco debe ocultar que el «dejarse obligar» representa aquí, al mismo tiempo, una especie de motivación voluntaria: reconociendo a alguien, en el sentido de concederle una autoridad moral sobre mí, estoy motivado al mismo tiempo a tratarlo en el futuro de acuerdo con su valor.

Si con esta caracterización está esbozada la índole común moral de todas las formas directas de reconocimiento, entonces las diferencias se muestran en los múltiples gestos que pueden expresar patentemente el acto de reconocimiento. Si alguien sonríe cariñosamente o solo saluda respetuosamente, si alguien estrecha la mano enfáticamente o inclina la cabeza con benevolencia, en cada caso se ha indicado con la manifestación expresiva un tipo diferente de disposición motivacional a colocarse moralmente ante la persona a la que dirigimos el acto. A la multiplicidad de gestos corresponden valores distintos de aquello que pueda representar la correspondiente persona que interactúa con el sujeto: si es digna de ser considerada la destinataria del amor, del respeto o de la solidaridad,

son solo las primeras indicaciones de todo un espectro de posibilidades, que se abre en las distinciones sutiles entre los gestos expresivos del reconocimiento. De nuevo aquí tenemos que retener, con Kant, que todos estos valores solo pueden ser facetas evaluativas de una propiedad que él caracterizó como la «inteligibilidad» de las personas: si consideramos a otros seres humanos como dignos de amor, de respeto o de solidaridad, el valor que se experimenta siempre es solo un aspecto diferente de la vigencia de lo que significa que los seres humanos tengan que llevar a cabo su vida en una autodeterminación racional. Si esta «representación de un valor» se refiere unas veces más potentemente a la superación biográfica de la vida (amor) u otras veces más potentemente a una especie de compromisos prácticos (solidaridad), esto depende, en el caso del respeto, del hecho mismo de que los seres humanos no tienen ninguna alternativa a orientarse por razones de manera reflexiva; es por ello también que la última de aquellas actitudes [el respeto] no resulta graduable, en tanto que las otras dos formas de reconocimiento permiten muchos grados de intensidad[13].

De todas maneras, con este debate estamos provisionalmente en situación de permitirnos una respuesta a la cuestión de a qué deben responder las manifestaciones expresivas del reconocimiento. Respecto a los ademanes y los gestos, con cuya ayuda los seres humanos se hacen patente el reconocimiento en la comunicación directa, hemos visto hasta ahora que no pueden servir simplemente a la corroboración de un conocimiento identificante; pues el carácter de señal que poseen tales expresiones, va más allá de meras afirmaciones de existencia o de las características, en tanto que demuestran la disposición motivacional de restringirse frente al otro a acciones benevolentes. Es esta disposición motivacional la que podemos observar, con el recurso a Kant, que es el resultado de una apreciación que es conforme con las propiedades inteligibles del ser humano: en los gestos expresivos del reconocimiento se manifiesta el hecho de que un sujeto ya ha efectuado fácticamente una restricción de su perspectiva egocéntrica para hacer justicia al valor de otra persona como ser inteligible[14]. En la medida en que, en un cierto sentido, la moral

13. S. L. Darwall, «Two Kinds of Respect»: *Ethics* 88 (1977), pp. 36 ss. Naturalmente, las reflexiones que acabo de plantear son solo primeras indicaciones que deben entenderse en la dirección en la que hoy hubiera desarrollado mi tripartición original del reconocimiento (A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Fráncfort d. M., 1992, cap. 5 [trad. cast., *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona: Crítica, 1997, pp. 114-159]), relacionándolo con los diferentes aspectos de la libertad inteligible de los seres humanos.

14. Esto no excluye que tales gestos expresivos puedan ser empleados de manera instrumental para, por ejemplo, aparentar solo acciones anexas benevolentes; pero la amar-

coincide incluso con el reconocimiento, solo sería posible la adopción de una actitud moral si a la otra persona le ha sido concedido un valor incondicionado, al que debe estar ajustado mi propio comportamiento; y aquella forma de invisibilidad social, de la que hablaba Ralph Ellison, representa una variante de menosprecio moral porque mediante la ausencia de gestos de reconocimiento debe ser demostrado aquí el hecho de que al narrador en primera persona no le corresponde como a otros seres humanos el valor de una persona «inteligible».

Es cierto que esta solución plantea un problema ulterior, que nos conduce de nuevo a la distinción entre «conocer» y «reconocer» con la que habíamos comenzado en el debate sobre la «invisibilidad»; pues está todo menos claro en Kant cómo nos debemos explicar aquella «representación» del valor de una persona, que considera premisa de todo respeto: ¿es el resultado de una adscripción o representa una forma de conocimiento y ciertamente de percepción? Hasta ahora he argumentado que el reconocimiento no debe ser entendido como la mera expresión de un conocimiento, porque contiene normativamente más que la confirmación de una identificación individualizante; lo que ocurre en el reconocimiento es más bien la demostración expresiva (y, por ello, accesible públicamente) de una atribución de valor que considera las características inteligibles de las personas. Si, por su parte, esta atribución de valor no pudiera ser concebida más que como un tipo particular de conocimiento, entonces aquella contraposición entre «conocer» y «reconocer», que hasta el momento ha proporcionado el hilo conductor de mi argumentación, tendría que ser revisada de nuevo.

Una vez más, la clave para una respuesta la ofrece aquí el modo de comportamiento expresivo con el que la persona de referencia reacciona ante el niño pequeño precisado de ayuda. Hasta hoy día, no está completamente claro en qué medida este repertorio de comportamientos mímicos de los adultos es el legado de nuestra historia natural o un producto de la socialización cultural; en todo caso se considera, sin embargo, que la sonrisa dirigida al lactante es refleja en la medida en que no da un rodeo por convicciones de cualquier tipo, según las cuales proceda la persona que se encuentra frente a un niño pequeño necesitado de ayuda. Estos adultos ni adscriben al lactante

gura o la indignación que provocan tales falsificaciones en las personas de referencia (o en los observadores participantes) expresan a mi juicio el hecho de que se trata de una infracción contra la gramática de la comunicación gestual, que ha sido construida en la segunda naturaleza de nuestro mundo de vida. Para la clarificación de este problema estoy agradecido a Matthias Vogel.

características determinadas de necesidad de ayuda, ni operan sobre la base de un saber de su situación; lo que hacen con su sonrisa se puede concebir más bien con la formulación de que ellos confieren directamente expresión a una percepción. Pues bien, no es completamente fácil describir, por su parte, esta percepción como una forma de atribución de valor, porque no está completamente claro que sea en general el producto de una socialización cultural; pero en la medida en que cada acto de sonreír se deshace de sus raíces de la historia natural y, conforme a ello, resulta disponible de manera más libre, tiene que ser entendido como expresión de una percepción, en la que el lactante es considerado como una criatura digna de amor. La forma temprana del reconocimiento, mediante la cual las personas de referencia manifiestan su comportamiento expresivo al niño pequeño, es la expresión de una percepción de características que remiten simbólicamente al futuro de una persona inteligible; y la primera sonrisa, con la que el niño pequeño reaccionará después de algunos meses a la expresión facial de la persona de referencia, señala el momento en el que se ha abierto por primera vez a este mundo de características valorativas[15].

Con este recurso renovado a la investigación de lactantes, junto con la identificación individualizante que hasta ahora habíamos conocido como paradigma de la percepción, encontramos otra forma de percepción que presenta rasgos fuertemente evaluativos. En la manera como los adultos perciben a sus niños resulta claro que la percepción humana no tiene que ser tan neutral desde la perspectiva normativa como sugiere el concepto del conocimiento individualizante: las características que han sido percibidas en el contexto de la comunicación gestual entre la persona de referencia y el niño no son indicadores cognitivos de una identificación, sino representaciones simbólicas de valores que remiten a la libertad de los seres inteligibles. Por ello, al menos en este caso, la relación del «conocer» y el «reconocer» tiene que ser determinada de manera un poco diferente a como yo lo he hecho hasta ahora partiendo de la «visibilidad»: pues, aunque el reconocimiento no represente de hecho la manifestación expresiva de la identificación cognitiva de un ser humano, es, sin embargo, la expresión de una percepción evaluativa, en la que el valor de la persona está «directamente» dado. No veo ninguna razón para no transferir el caso particular de la socialización de los niños pequeños al mundo social en su conjunto y afirmar, con ello, semejante forma de la percepción evaluativa también para la interacción entre

15. R. A. Spitz y U. M. Wolf, «The Smiling Response: A Contribution to the Ontogenesis of Social Relations»: *Genetic Psychology Monoprints* 34 (1946), pp. 57-125.

los adultos[16]. Por el camino de una diferenciación de la percepción, mediante la cual el ser humano que va creciendo contempla en la expresión facial de la persona de referencia un reflejo de su propio potencial inteligible[17], aprende a deducir valores diferentes en su compañero de interacción, que son siempre facetas de su naturaleza inteligible; al final, el adulto está provisto, en el marco del vocabulario evaluativo de su mundo de vida, de una serie de posibilidades para percibir el «valor» de una persona, en la que el sustrato elemental habrá sido el hecho, dado en el rostro humano, de la inteligibilidad.

Si lo que Kant designó como la «representación de un valor» posee la forma de percepciones evaluativas, de la que cada adulto está provisto normalmente cuando ha alcanzado la socialización, entonces esto tiene consecuencias de gran alcance para la relación de «conocer» y «reconocer». El hecho del reconocimiento es, como hemos visto hasta ahora, la manifestación expresiva del hecho de quedar descentrado un individuo, que efectuamos teniendo en cuenta el valor de una persona: mediante los gestos y los comportamientos correspondientes damos a conocer públicamente que concedemos a otra persona, sobre la base de su valor, una autoridad moral sobre nosotros, en la que encuentra límite la realización de nuestros impulsos e inclinaciones espontáneas. Tan pronto comprendemos que esta experiencia del valor de una persona posee la forma de una percepción, que comienza con la sonrisa reactiva del niño pequeño, la mera identificación cognitiva de un ser humano parece perder su aparente primacía natural sobre el reconocimiento; el reconocimiento precede al conocimiento al menos genéticamente, en la medida en que el lactante deduce de las expresiones faciales, en primer lugar, las características valiosas de las personas, antes que esté en la posición de hacer una consideración desinteresada de su entorno. Y lo que es válido para el niño pequeño, no ha perdido nada de su significado fundamental en el adulto: normalmente, también en el marco de la interacción social con los otros, percibimos en primer lugar las características valiosas de una persona inteligible, en tanto que la mera identificación cognitiva de un ser humano representa un caso especial de la neutralización de un proceso original de reconocimiento. A la prioridad del reconocimiento corresponde en nuestro mundo de vida social la posición destacada de los gestos y ademanes, con los cuales, en general, nos hacemos patente de

16. Cf., p. ej., C. Diamond, «Eating Meat and Eating People», en *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, Cambridge, Mass., 1990, pp. 319-334.

17. Cf. D. Winnicott, «Die Spiegelfunktion von Mutter und Familie in der kindliche Entwicklung», en *Vom Spiel zur Kreativität*, Stuttgart, 1974, pp. 128-135.

manera recíproca la disposición motivacional a orientar nuestra acción a la autoridad moral del otro. En esta medida, la invisibilidad social, como la que sufre el protagonista de la novela de Ralph Ellison, es el resultado de una deformación de aquella capacidad humana de percepción que está vinculada con el reconocimiento —o, como dice el autor, «la consecuencia de una colocación peculiar de los ojos, con los que estoy en relación, de la construcción de su ojo *interior*, de aquellos ojos con los cuales ven la realidad a través de sus ojos corporales»[18]—.

18. R. Ellison, *Invisible Man*, cit., p. 7 (cursivas en el original).

6

TEORÍA DE LA RELACIÓN DE OBJETO E IDENTIDAD POSMODERNA: SOBRE EL SUPUESTO ENVEJECIMIENTO DEL PSICOANÁLISIS

Desde el final de la Segunda Guerra Mundial, se habla periódicamente en las ciencias sociales y en la teoría de la cultura de un «envejecimiento» del psicoanálisis. Allá donde el concepto no sea solo un medio de lucha ideológica, con ello se quiere decir la tendencia a una discrepancia creciente que se abriría entre las condiciones de partida socioculturales del psicoanálisis y la circunstancia social de la actualidad: aquello que Freud y sus discípulos tenían que presuponer antaño en las relaciones de socialización, en tanto que se ponían a la construcción de una teoría psicoanalítica de la formación del yo, se encontraría ya tan poco en la realidad social de la sociedad, que entre tanto ha continuado desarrollándose, que los conceptos originales habrían perdido toda su fuerza explicativa y, en cierto modo, habrían envejecido. Como es sabido, el primer intento destacado de semejante tesis del envejecimiento lo emprendieron Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse a finales de los años cincuenta y comienzos de los años sesenta, cuando afirmaron con una gran coincidencia que un proceso social de destrucción de la autonomía individual podía haber tornado obsoleta la representación psicoanalítica de un conflicto intrapsíquico entre las exigencias pulsionales y el principio de realidad: la idea central, que en muchos puntos coincidía con la tesis de David Riesman del «carácter dirigido desde fuera»*, rezaría

* David Riesman distinguió en su obra *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character* (New Haven: Yale UP, 1950; trad. cast. *La muchedumbre solitaria*, Barcelona: Paidós, 1981) entre personalidades dirigidas hacia dentro (*inner-directed*) y dirigidas al otro (*other-directed*), esto es, dirigidas hacia fuera, que es la idea que expresa Honneth. Adorno se había referido a ambos tipos, por ejemplo, en su conferencia «Educación después de Auschwitz»: «La sociedad en su forma actual —y desde hace siglos— no se basa, como se supone ideológicamente desde Aristóteles, en la atracción, sino en la per-

que sobre el individuo debilitado respecto a la socialización actúan las instancias de control social de manera tan inmediata, tan sin que se oponga resistencia, que ya no se puede hablar de una adquisición de fuerzas del yo mediada edípicamente[1]. Entre tanto, esta tesis del «final del individuo», aunque cobró impulso otra vez en los años ochenta gracias al posestructuralismo —aunque no como una observación de diagnóstico social sino como una premisa filosófica—, se ha invertido casi en su contraria. Ya no predomina hoy, en el diagnóstico sociológico de la época, la imagen del individuo totalmente adaptado, incapaz de autonomía, sino la idea de una intensificación de la individualidad mediante la diversificación interna de la identidad. Solo en unas pocas décadas, en el lugar de la tesis de la pérdida de autonomía del sujeto se ha colocado aquella tesis de una personalidad posmoderna que, según su idea desiderativa, debe poder disponer, como jugando y sin ninguna dificultad, de tantas identidades que comienza a vislumbrarse ya en el horizonte el ideal de un sujeto «múltiple». Pero este diagnóstico modificado de la época está acompañado además de la constatación crítica de que los nuevos desarrollos en la sociedad traen consigo un «envejecimiento» del programa teórico del psicoanálisis. Naturalmente, esta vez no es la integración total del individuo en las relaciones sociales coactivas aquello que haría naufragar al psicoanálisis con su armazón categorial procedente de comienzos del siglo XX; más bien es su idea implícita de la salud psíquica, su orientación normativa a las capacidades del yo para el dominio consistente de la realidad, aquello que habría contribuido a que se encuentre actualmente el psicoanálisis en un proceso de rápido envejecimiento[2]. En este

secución del interés propio frente a los intereses de los demás. Esto se ha precipitado hasta lo más íntimo en el carácter de las personas. Lo que se opone a ello, el instinto gregario de la llamada *lonely crowd*, de la muchedumbre solitaria, es una reacción frente a ello, una agrupación mutua de personas frías que no soportan su frialdad, pero que tampoco la pueden cambiar» (Th. W. Adorno, «Erziehung nach Auschwitz», *Gesammelte Schriften* X/2, Fráncfort d. M.: Suhrkamp, 1997, p. 687; trad. cast. *Educación para la emancipación*, trad. de J. Muñoz, Madrid: Morata, 1998). (*N. de los T.*)

1. Th. W. Adorno, «Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie», en *Gesammelte Schriften*, XVIII, Fráncfort d. M., 1972, pp. 42-85; H. Marcuse, «Das Veralten der Psychoanalyse», en *Schriften*, VIII, Fráncfort d. M., 1984, pp. 60-78.

2. Un papel catalizador en esta tendencia a un licenciamiento histórico del psicoanálisis lo ha desempeñado ciertamente la correspondiente crítica de Foucault, que no solo ha impulsado el movimiento ostensible de «*Freud bashing*» [¡Leña a Freud!] en los Estados Unidos (cf. sobre esto J. Lear, «The Shrink is in»: *The New Republic*, CCXIII/26 (1995), pp. 18-25), sino que también ha hecho más escéptica la percepción en conjunto. Cf. M. Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit* I, Fráncfort d. M., 1977 [ed. orig. *Histoire de la sexualité*. I. *La volonté de savoir*, París: Gallimard, 1976; trad. cast. *Historia

sentido, en la estela del desafío posmoderno, está hoy en cuestión si la teoría y la práctica psicoanalítica presuponen una imagen de la identidad personal y del desarrollo del yo que sea incompatible en principio con las tendencias a una pluralización intrapsíquica del sujeto.

I

Ahora bien, esta formulación presupone en cierto modo que en los debates más recientes se vislumbra ya una idea clara de aquello que tenemos que representarnos con las tendencias de la emergencia de sujetos «posmodernos»; sin embargo, un vistazo a la bibliografía de las investigaciones más recientes ilustra rápidamente y sin lugar a dudas que este no es el caso en absoluto[3]. Aquí se mezclan sinsentidos pseudocientíficos con nuevas descripciones sugerentes e interesantes observaciones particulares de un modo tan inextricable que estamos bastante lejos todavía de una afirmación consistente y convincente de un nuevo tipo de personalidad; así se encuentra, codo con codo, la observación de un grado superior en la formación reflexiva de la identidad junto con la exaltación irreflexiva e irresponsable de la personalidad «múltiple», que ya no tendría necesidad de una integración en una escala superior de las diferentes partes de la identidad, la recomendación corriente de una autocreación imperturbable del sujeto junto al discurso de la apertura paulatina del individuo al extraño que habita en él mismo. Solo una parte muy insignificante de estas declaraciones podría resistir seriamente una revisión empírica; solo unas pocas de las diferentes recomendaciones se podrían concebir efectivamente como aceptables o deseables a la luz de nuestros principios morales[4]. Pero, por el contrario, también resultaría hoy negligente, sin duda, no tomar en consideración los resultados de semejante diagnóstico de la época, aunque en conjunto sea tentativo, difuso, por su índole interna no equilibrada o provisional; una consideración más desapasionada permitiría que se retuviera como núcleo digno de preservación la

de la sexualidad. I. *La voluntad de saber*, México: Siglo XXI, [6]1989]; la mejor sinopsis la ofrece J. Lagranges, «Lesarten der Psychoanalyse im Foucaultschen Text», en M. Marques (ed.), *Michel Foucault und die Psychoanalyse: Zur Geschichte einer Auseinandersetzung*, Tubinga, 1990, pp. 11-74.

3. Cf. H. Wenzel, «Gibt es ein postmodernes Selbst? Neue Theorien und Diagnosen der Identität in fortgeschrittenen Gesellschaften»: *Berliner Journal für Soziologie* I (1995), pp. 113-131; H. Joas, *Die Entstehung der Werte*, Fráncfort d. M., 1997, cap. 9.

4. Sobre la crítica psicoanalítica a la manera de hablar, hoy de moda, de «personalidad múltiple» como un objetivo normativo, cf., p. ej., K. Leary, «Psychoanalytic 'Problems' and postmodern 'Solutions'»: *Psychoanalytic Quarterly* LXIII (1994), pp. 433-465.

observación de que en la época reciente, al menos en las sociedades más desarrolladas, crece la tendencia del sujeto a admitir y a tener presente un plus de posibilidades internas de identidad, por encima de aquellas que serían posibles bajo las condiciones de una atribución convencional de roles y exigencias de comportamiento más rígidas. Impulsada por transformaciones socioculturales en las relaciones primarias, que serían sintetizadas rápidamente en el concepto de «revolución sexual», y pronto acelerada mediante la multiplicación de las relaciones sociales, ha remitido mientras tanto la disposición de los individuos a comprender su propia biografía como un proceso lineal de desarrollo de la identidad, en cuyo final se encuentran un rol profesional y una división del trabajo en la familia específica para cada género; en el lugar de estos esquemas de identidad relativamente rígidos, que Parsons, por ejemplo, todavía podía tomar como base de manera evidente en su teoría de la socialización, ha aparecido, gracias a la pertenencia a los más diversos medios sociales, por medio de la intensificación del contacto con formas de vida extrañas y mediante la expansión de las acciones sexuales tentativas, la tendencia de abrir la propia autocomprensión a posibilidades de identidad completamente diferentes[5]. En este sentido, las transformaciones socioculturales que para nosotros tendrían que ver hoy con la consigna «personalidad posmoderna» se podrían concebir más bien, de manera completamente desapasionada, como procesos de una pluralización intrapsíquica de los sujetos.

También este resumen, que aceptaría que bien se pudiera considerar forzado, del nuevo diagnóstico de la época es todavía demasiado vago y deja abiertas un gran número de cuestiones sobre el tema, que son al principio de naturaleza puramente conceptual. Así, por ejemplo, no está claro en absoluto por qué, con las tendencias mencionadas de una apertura de los individuos a un plus de posibilidades internas de desarrollo, se deben desencadenar en general procesos que conduzcan a una «ruina de uno mismo» o a una «pérdida de la identidad»; puesto que con nociones como «identidad» o «uno mismo» se quiere decir solamente en las corrientes más avanzadas de la tradición sociológica aquel trabajo de síntesis que ha de procurar un sujeto para poder vivenciar una gran número de

5. Como ejemplos centrales de tal diagnóstico, aquí solo mencionaremos: A. Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, 1991 [trad. cast. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona: Península, 1997]; J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, Fráncfort d. M., 1981, pp. 567 ss. [trad. cast. *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Trotta, 2010, pp. 921 ss.].

vivencias, convicciones y acciones, disparatadas en el plano temporal y social, como ejecuciones coherentes de un yo[6]. De la misma manera, me parece vaga y meramente sugerente la suposición de que las denominadas alteraciones en la relación de un individuo consigo mismo tengan que entenderse como superación de una constricción, que únicamente debe proceder de una orientación normativa al objetivo de la identidad individual del yo. En mi opinión, con ello se habrían confundido dos conceptos de identidad completamente distintos, siendo equiparada irreflexivamente la exigencia social a un tipo determinado de individualidad con aquellas competencias formales que tenemos que suponer cuando hablamos de una formación exitosa de la identidad del yo[7]. Pero aunque puedan ser citados tales despropósitos conceptuales, en nuestro contexto resulta naturalmente de un interés prioritario la cuestión de hasta qué punto las tendencias descritas tendrían que suponer en general un desafío para el psicoanálisis; planteando de manera más exacta la cuestión: ¿por qué se podría hablar, a la vista de las alteraciones socioculturales de la época reciente, de un «envejecimiento» de las concepciones y las nociones con las que en la teoría psicoanalítica se concebiría el desarrollo del yo? Como sabemos, Freud, después de su descubrimiento revolucionario de lo inconsciente, se interesó sobre todo por aquellos procesos intrapsíquicos gracias a los cuales el yo podría conseguir una especie de fuerza frente a las pretensiones vinculadas al cuerpo del ello y las expectativas mediadas socialmente del super-yo, fuerza que asocia siempre, más o menos, con la salud psíquica. Le resultaban completamente remotas cuestiones sobre la formación de la identidad del sujeto porque en su tiempo las investigaciones procedentes de los Estados Unidos sobre el concepto de «sí mismo» o de la «identidad» no habían encontrado todavía ninguna acogida en Europa. Solo después de 1945, Erik Erikson emprendió el impresionante intento de abrir el psicoanálisis y su modelo de personalidad a aquellas investigaciones socio-psicológicas en las que las condiciones comunicativas del desarrollo del «sí mismo» están en el punto central. El resultado de este trabajo de síntesis científica fue la representación de que los sujetos alcanzan una identidad personal sobre la

6. Cf. J. Straub, «Identitätstheorie im Übergang? Über Identitätsforschung, den Begriff der Identität und die zunehmende Beachtung des Nicht-Identischen in subjekttheoretischen Diskursen»: *Sozialwissenschaftliche Literaturrundschau* 23 (1991), pp. 49-71; G. Nunner-Winkler, «Identität und Individualität»: *Soziale Welt* 36/4 (1985), pp. 466-482; H. Joas, *Die Entstehung der Werte*, cit., cap. 9.

7. Cf., entre otros, J. Straub, «Identitätstheorie im Übergang?», cit.; H. Joas, *Die Entstehung der Werte*, cit., p. 240.

base de «actos implícitos de síntesis del yo», gracias a que se establece una «unicidad y una continuidad interna» entre las pretensiones pulsionales individuales y las expectativas sociales[8]. Con ello, también predomina en Erikson un concepto de la identidad del yo que, en lo esencial, se levanta sobre el trabajo de integración consciente e inconsciente, mediante el que un sujeto, en el raudal de múltiples vivencias e impresiones, puede adquirir una conciencia de unidad interna[9]. Pero entonces se plantea de manera más apremiante la cuestión de por qué, a la vista de tales representaciones formales, abiertas, de la identidad del yo, el psicoanálisis no estaría en la posición de hacer justicia en el plano conceptual a la relación nueva, más plural, del sujeto consigo mismo. También aquí me parece que tiene que ser formulada de nuevo una cierta simplificación, para que se haga visible ante todo el punto dentro del psicoanálisis en el que puede aplicarse posiblemente el reproche del envejecimiento. Puede ser que, en la tradición del psicoanálisis freudiano, haya existido siempre una cierta inclinación a representarse la relación ideal, deseable, del yo con su entorno y su vida psíquica interior según el modelo de un control racional: solo estaría en posición de ejercer un dominio adecuado de la realidad aquel sujeto que dispusiera de una fortaleza del yo suficiente para, entre pretensiones pulsionales inconscientes y normas sociales, producir un equilibrio con el objeto de ser capaz de trabajar y establecer vínculos. Según semejante modelo, aquello que tendría que actuar como criterio de salud psíquica sería la disposición individual de todo un haz de rendimientos de síntesis del yo que tienen que estar todos sin excepción al servicio del dominio de la realidad; y como quintaesencia de aquella realidad, para cuyo dominio el sujeto individual precisa el fortalecimiento de las fuerzas de su yo, es válida evidentemente una realidad social que está caracterizada esencialmente por los imperativos del trabajo profesional a lo largo de la vida y la vida en familia según la división del trabajo. Si remitimos de vuelta este ideal de personalidad a las tendencias socioculturales que habíamos citado previamente como

8. E. H. Erikson, *Identity and the Life Cycle. Psychological Issues*, Nueva York: International UP, 1959.

9. Este legado de Erikson, lamentablemente, nunca fue realmente recogido en el desarrollo posterior del psicoanálisis, tal como llegó a realizarse mediante una síntesis del psicoanálisis del yo (Kohut) y la teoría de la relación de objeto: cf. R. S. Wallerstein, «Erikson's Concept of Ego Identity Reconsidered»: *Journal of the American Psychoanalytic Association* 46 (1998), pp. 229-247; por el contrario, S. Seligman y R. S. Shanok proponen una reapropiación que prosigue el legado: «Subjectivity, Complexity and the Social World. Erikson's Identity Concept and Contemporary Relational Theories»: *Psychoanalytic Dialogues* 5 (1995), pp. 537-565.

resultados del diagnóstico reciente de la época, se muestra en un primer esbozo la objeción que hoy puede ser aducida con algún derecho contra el psicoanálisis: sus conceptos fundamentales, incluso toda su representación de la vida psíquica interior, están tan adaptados al objetivo normativo de llevar el ámbito funcional del inconsciente al control racional del yo, que no pueden tomar en cuenta aquella nueva relación consigo mismo del sujeto, más abierta, que comienza a desarrollarse actualmente a consecuencia de una destradicionalización acelerada. El psicoanálisis se encuentra, sintetizándolo en una frase, en un proceso de rápido envejecimiento porque para la idea de una fluidificación comunicativa de la identidad del yo carece de la réplica necesaria del lado de la vida psíquica interior.

Pues bien, hasta ahora he echado mano solo de una exposición extremadamente simplificada, para que, por ese camino, se consiga una primera determinación provisional del desafío con el que el psicoanálisis puede verse confrontado bajo las condiciones cambiantes de la actualidad. En lo que sigue, sin embargo, quiero invertir la orientación de mi argumentación y proceder a una defensa del psicoanálisis que debe servir en lo esencial de prueba de que sus versiones más avanzadas tienen a disposición los instrumentos conceptuales para una captación adecuada a la época de la vida psíquica interior. Sin embargo, antes de proceder al desarrollo de semejante línea de defensa es preciso realizar una restricción, cuya fundamentación podrá ser plenamente comprensible solo al final de mis reflexiones: solo aquellos desarrollos ulteriores del psicoanálisis que, en la tradición de la teoría de la relación de objeto, intentan concebir la formación de la vida psíquica interior como un proceso muy conflictivo de interiorización [*Verinnerlichung*] de las relaciones de interacción están en disposición de realizar la tarea propuesta; pues realmente están obligados en lo conceptual a representarse la relación de las fuerzas o instancias intrapsíquicas entre sí según el mismo modelo comunicativo que predomina, de manera ideal, en las relaciones de interacción en las cuales el niño, en camino a su diferenciación, consigue la capacidad de la identidad del yo; por ello también la imagen de la madurez personal, que está planteada en estas versiones del psicoanálisis según la teoría de la comunicación, no es la de un yo fuerte, capaz de desempeñar su función, sino la de un enriquecimiento del yo mediante una fluidificación comunicativa de la vida interior. Por tanto, apoyándome en los escritos de Donald Winnicott, procederé a esbozar brevemente las premisas de partida de un psicoanálisis entendido según la teoría del reconocimiento. Así, mediante la imagen que se ha generado de la constitución interactiva de la relación consigo mismo, profundizaré en las comprensiones

de la teoría de pulsiones que se deben a la obra de Hans Loewald; por este camino debe quedar claro que incluso la organización intrapsíquica del potencial pulsional se puede concebir como un proceso de diferenciación que se lleva a cabo a lo largo de las etapas de la ampliación de las relaciones de interacción infantiles. Solo sobre la base de la síntesis realizada resultará visible, en un último paso, el hecho de que con el alumbramiento de la psique individual como una estructura de comunicación trasladada hacia el interior se desplaza imperceptiblemente también la determinación normativa del desarrollo del yo: en lugar del objetivo de un reforzamiento de las capacidades racionales de control aparece, como podríamos decir con Winnicott y Loewald, la idea de una riqueza vital de los sucesos intrapsíquicos.

II

Para Freud y sus sucesores directos, los compañeros de interacción del niño no tenían importancia más que en la medida en que entraran en escena como objetos de ocupación de la libido, que resulta del conflicto intrapsíquico entre las pretensiones pulsionales inconscientes y el control del yo paulatinamente producido; más allá de este papel, solo indirecto y secundario, únicamente a la madre le era concedida una cierta importancia independiente como persona de referencia, porque la amenaza de su pérdida en la fase de desamparo físico del lactante tenía que ser considerada como causa de todas las variantes posteriores de angustia. Por ello, las vías abiertas por Freud no podían llegar de ningún modo a intentos teóricos de concebir la génesis de la psique individual como un proceso que se tiene que realizar en la forma de una interiorización de relaciones de interacción con un círculo, que resulta cada vez mayor, de personas de referencia; el desarrollo psicosexual, y con ello también la conformación de la relación consigo mismo, había de ser pensado más bien según el modelo de un proceso de maduración endógeno, en el que la relación con otras personas debería poseer solo una función meramente catalizadora en el despliegue del potencial pulsional vinculado al cuerpo. Esta situación de partida, que hacía imposible un intercambio fructífero con los planteamientos de la teoría de la intersubjetividad de la psicología social americana, solo se podría cambiar de manera duradera en la medida en que el movimiento psicoanalítico tomara conocimiento de manera creciente de aquellas investigaciones en las que se había probado empíricamente la importancia psíquica de las experiencias de vinculación afectivas para el logro del proceso de maduración infantil;

un resultado del desplazamiento de la atención que se puso en marcha con ello lo representa, como es sabido, la teoría de la relación de objeto, en la cual la organización de las pulsiones de la libido es considerada en un ensamblaje sistemático con las relaciones del niño pequeño con otras personas, para alcanzar una visión más compleja y diferenciada del desarrollo del yo. El resultado de esta perspectiva ampliada respecto a la teoría de la intersubjetividad fue que se llevó a cabo rápidamente una comprensión fructífera, que muestra en tres respectos, al menos, puntos de contacto con la tradición de la investigación interaccionista de la socialización; por ello, me concentraré a continuación en las convergencias teóricas que se pueden detectar entre la interpretación del psicoanálisis de Winnicott y la obra de G. H. Mead, y que naturalmente son semejantes a las conclusiones que se extraerían en comparación con los escritos de Melanie Klein[10]:

1. En ambos planteamientos teóricos ha sido presupuesto el hecho de que la psique infantil se presenta solamente como un complejo desordenado de estímulos vivenciales e impulsos de necesidad, hasta que las primeras y elementales experiencias de interacción con la persona de referencia primaria allana el camino a las formas tempranas de relación consigo mismo; el lactante aprende, en cierto modo, en el comportamiento reactivo del compañero de interacción, a relacionarse con su ejecución de vivencias aún no ordenadas, de manera que puede llegar al primer nivel de la organización de la psique. En este sentido, según la concepción de ambos planteamientos, algo así como la vida interior del sujeto solamente se constituye en la medida en que las relaciones de comunicación externas son convertidas en forma de internalizaciones [*Internalisierungen*] en los modelos de relación intrapsíquica. Todo aquello que estamos acostumbrados a describir como formas de la relación individual con uno mismo, ya sean sentimientos morales, actos volitivos o articulaciones de necesidades, es el resultado de interacciones que han sido, por así decir, trasladadas al interior y que han conducido a la formación de instancias que se relacionan unas con otras de una ma-

10. He proseguido en las reflexiones siguientes las que presenté por primera vez en partes de mi libro *Kampf um Anerkennung*, Fráncfort d. M., 1998, caps. 4 y 5 [trad. cast. *Lucha por el reconocimiento*, Barcelona: Crítica, 1997]; me siento respaldado vigorosamente en mi propuesta por el ensayo de Th. H. Ogden de extraer consecuencias de la teoría de la relación de objeto para un concepto de sujeto ampliado psicoanalíticamente: Th. H. Ogden, «The dialectically constituted/decentered subject of Psychoanalysis II. The Contributions of Klein and Winnicott»: *International Journal of Psychoanalysis* 73 (1992), pp. 613-622.

nera semejante a la comunicación. En este punto de partida teórico coinciden tanto ambos planteamientos que las diferencias atañen solo a las dimensiones del desarrollo a las que se ha prestado particular atención en cada caso: mientras que G. H. Mead persigue ante todo la génesis mediada intersubjetivamente de la conciencia moral, Winnicott, bajo el mismo punto de vista, está interesado prioritariamente en investigar el desarrollo motivacional de la capacidad de vinculación y la creatividad.

2. Un segundo punto en común entre ambos planteamientos teóricos se muestra tan pronto se plantea la cuestión de cómo el mismo mecanismo central de la internalización debe llevar a cabo al mismo tiempo la socialización y la individuación [*Individuierung*] de los sujetos. Con esta formulación aparentemente paradójica se quiere decir que todo proceso de socialización humana tiene que satisfacer simultáneamente dos tareas opuestas: por una parte, en el proceso de la internalización, la sociedad debe, por así decir, familiarizarse paso a paso con el niño que está madurando, mientras que su individualidad, en el mismo proceso, ha de aumentar tanto simultánea como sucesivamente, para poder adoptar al final la forma de una personalidad singular. La oferta de interpretación que presentan ambos planteamientos teóricos para solucionar el problema esbozado deriva de una ampliación del proceso de la interiorización en torno al principio de demarcación, de diferenciación: en el fondo, internalización significa tomar el poder de una relación de comunicación externa, hasta entonces experimentada solo de manera pasiva, que es reproducida por caminos complicados en su propio interior y en lo sucesivo puede servir como recurso intrapsíquico para delimitarse del mundo social que le circunda. Con cada paso de la interiorización exitosa se incrementa de manera correspondiente la capacidad del sujeto de alcanzar la independencia frente a los objetos, las personas de referencia y los impulsos externos, de manera que al mismo tiempo crece el espacio de juego para las articulaciones de necesidades y la fijación de objetivos individuales: las instancias intrapsíquicas, que son el producto de un proceso de interiorización exitosa, crean en cierto modo el espacio interno de comunicación que es necesario para poder distinguirse del círculo siempre creciente de los compañeros de comunicación y lograr una forma de vida autónoma[11]. En la línea de esta solución teórica está, por ejemplo, la propuesta de G. H. Mead de explicar el

11. También Ogden habla del espacio intrapsíquico como una relación que se ha de representar según el modelo de relaciones de interacción, lo que para mi argumentación posterior resultará muy central: «The dialectically constituted/decentered subject of Psychoanalysis», cit., p. 616.

proceso de socialización como un proceso en el que el niño, mediante la interiorización de las perspectivas externas de un otro que en principio es concreto y que luego se generaliza progresivamente, aprende paso a paso a alcanzar en sí mismo la instancia de un «*Me*», que le ayude al control autónomo de sus propios impulsos de acción; y naturalmente de este planteamiento explicativo tampoco está muy alejada la idea de Winnicott de que, en la medida que tiene éxito la internalización de las atenciones de la persona de referencia, se constituye en el niño la capacidad de estar solo «consigo mismo» y descubrir creativamente, en el juego, el potencial propio de necesidades. De manera característica, ambos planteamientos tienen como punto de partida el hecho de que la auténtica presión en la dirección de una individuación continua en el niño parte de una instancia que, en cierto modo, está de sobra como un residuo poco organizado en el proceso de la internalización: Winnicott, en conexión con Freud, la denomina «ello»; Mead la denomina, remitiendo a William James, el «*I*». Con esto llego al tercer punto en común que parece haber entre ambos planteamientos teóricos.

3. Tanto el interaccionismo de G. H. Mead como la teoría de relación de objeto de Winnicott han partido de que en el proceso de interiorización de los modelos de comunicación externos queda resguardado, en cierto modo, un ámbito de la corriente de la vivencia psíquica que, en adelante, se convertirá en un depósito de impulsos inconscientes de acción y exigencias pulsionales; las pulsiones reunidas aquí no tienen la posibilidad de atravesar el umbral de la rememoración reflexiva porque no han sido incluidas estructuralmente por aquella reconfiguración organizativa de la psique que comenzó con la internalización de la conducta interactiva de la persona temprana de referencia. De este ámbito muy poco o nada organizado de impulsos pulsionales vinculados al cuerpo, el «ello» en el sentido de Freud, es del que procedería, según la concepción de ambos planteamientos, la presión intrapsíquica que empuja al sujeto que está creciendo en dirección a la individuación: los impulsos sustraídos a la conciencia representan, dentro del espacio intrapsíquico de comunicación que se ha abierto, por así decir, exigencias silenciosas que obligan sin cesar al individuo a sobrepasar de nuevo el nivel alcanzado respectivamente de sus formaciones de compromiso con el entorno social para alcanzar un grado superior de individuación en su articulación de necesidades. En este sentido, el proceso de socialización, en el que el niño alcanza sucesivamente la autonomía mediante la interiorización de modelos sociales de interacción, se realiza bajo condiciones ideales también como un proceso de individuación. En relación con estas consideraciones, tanto Mead como Winnicott presentan especulaciones que

conciernen a la posibilidad de establecer una relación cuasidialógica con el propio inconsciente o el «*I*»; regresaré al final de mi contribución al problema esbozado, cuando se tratará de remitir el ideal de personalidad favorecido por la teoría de la relación de objeto a los debates de la actualidad relacionados con el diagnóstico de la época.

Con las tres hipótesis mencionadas —la anterioridad de la interacción social sobre la organización de la psique, la doble función de la internalización como mecanismo al mismo tiempo de la socialización y también del logro de la autonomía, y finalmente el significado de un ámbito apenas organizado de la psique como fuerza impulsora inconsciente de la individuación—, con estas tres hipótesis, digo, han sido designadas las convicciones teóricas fundamentales, en las cuales parece haber una coincidencia en buena medida entre el interaccionismo de un G. H. Mead y la teoría de relación de objeto. Ambas tradiciones teóricas parten del hecho de que la organización de los sucesos intrapsíquicos se puede comprender como la apertura de un espacio de comunicación que se traslada hacia el interior, del cual está excluido solo aquel depósito de impulsos pulsionales inconscientes que estructuralmente no ha podido experimentar ninguna elaboración mediante la internalización de modelos de interacción externos. El punto en el que se descubren diferencias esenciales entre ambos planteamientos está en conexión con una premisa que constituye en principio solo el punto de partida de la construcción teórica de Donald Winnicott. En sintonía con una serie de psicoanalistas, parte de que cada acto temprano de obtención de la autonomía, que va acompañado a la vez con la primera rememoración afectiva de la independencia de la realidad externa, representa en cierto modo un esfuerzo excesivo para el niño y, por consiguiente, pondrá en entredicho también su vida intrapsíquica hasta la edad adulta. Me parece que en esta tesis audaz y de amplio alcance radica algo así como la clave para lo que podríamos entender como la contribución específicamente psicoanalítica al entendimiento moderno del sujeto; por ello, se debe emplear mucho esfuerzo y fatiga para refutar las objeciones empíricas que, con el recurso a los resultados de investigaciones recientes sobre lactantes, han sido planteadas contra la suposición de un estado originario de simbiosis[12].

12. Las objeciones esenciales proceden de D. Stern, que se puede apoyar en los resultados de sus propias investigaciones experimentales: *Die Lebenserfahrung des Säuglings*, Stuttgart, 1992 [trad. cast. en curso, en las Obras completas de D. Stern, Madrid: Morata]; una excelente sinopsis de la discusión la proporciona M. Dornes, *Die frühe Kindheit. Entwicklungspsychologie der ersten Lebensjahre*, Fráncfort d. M., 1997, caps. 1 y 5. Por mi parte, he discutido las objeciones empíricas en A. Honneth, «Facetten des vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook»: *Psyche* 8 (2001), pp. 790-802.

La razón que Winnicott alega para su premisa central resulta en el fondo fácil de comprender, aunque se hayan presentado contra ella, en época muy reciente, una serie de reservas: si es cierto que el niño pequeño aprende en general a organizar sus fuerzas psíquicas con ayuda de la internalización del primer modelo de interacción de las atenciones estables por parte de su madre (u otra persona de referencia), entonces tiene que precederle un estadio de vivencia de una unidad, de una indiferenciación de sujeto y realidad; esta fase más temprana, para la que hay en el psicoanálisis una multiplicidad de conceptos más o menos afortunados, desde «narcisismo primario» hasta «simbiosis», tiene que ser representada de manera que en ella el lactante vea todavía sus propios impulsos y pulsiones tan fundidos con las reacciones correspondientes de satisfacción de la persona de referencia, que en su vivencia afectiva no puede haber ninguna grieta entre su propio ser [*Selbst*] y la realidad. No solo en el sentido práctico de la mera supervivencia a causa de su escasez orgánica, el recién nacido es dependiente plenamente de los cuidados y atenciones de su persona de referencia primaria; también en el sentido más profundo de su propia ejecución de vivencias, todavía no está separado en absoluto del entorno que le circunda de comportamientos reactivos satisfactorios. Winnicott está tan convencido de la importancia intrapsíquica clave de esta experiencia original de simbiosis, no solo para el niño pequeño, sino en principio todavía para las personas adultas, que dedica esencialmente su teoría psicoanalítica a la explicación de aquellos mecanismos, con cuya ayuda puede ser dominada en los primeros años la rememoración paulatina de una realidad independiente. Pero de nuevo aquí hay que subrayar casi de inmediato que él no trata del proceso de la producción cognitiva de un esquema de la realidad objetiva, desligada, sino solo de los mecanismos mediante los cuales el niño lleva a cabo el reconocimiento afectivo de la realidad de una persona de referencia, independiente de sus propias fantasías deseantes. La hipótesis, con la que Winnicott intenta explicar este paso decisivo en el aprendizaje del niño pequeño, consiste en la idea magnífica de los «objetos transicionales», de los *transitional objects*, de la que no puedo dar aquí más que una síntesis sumamente concisa[13]. En la relación que le ocupa mucho desde la perspectiva afectiva con objetos de su entorno de vivencias próximo —ya sea una parte del juguete, la punta de la almohada o su propio pul-

13. Cf., sobre todo, D. Winnicott, «Übergangsobjekte und Übergangsphänomene», en *Vom Spiel zur Kreativität*, Stuttgart, 1989, pp. 10 ss.

gar—, el lactante establece, normalmente con la aceptación tácita de la persona de referencia, un ámbito de realidad autónomo que ni pertenece meramente a la vivencia interior, ni forma parte ya del mundo de los hechos objetivos; por el contrario, la particularidad de semejante zona «intermedia» de vivencias la constituye el hecho de que es rememorada por todos los participantes como una esfera ontológica frente a la que no se plantea la cuestión de la realidad.

Si se considera la fase de desarrollo en la que se produce el descubrimiento de tales objetos intermedios de referencia, entonces hay base para la conjetura de que ellos representan formaciones sustitutivas para la madre, que se pierde en la realidad externa; porque les corresponde ontológicamente una especie de naturaleza híbrida, el niño puede utilizarlos de manera práctica ante los ojos de sus padres para poder continuar viviendo sus fantasías originales de simbiosis más allá de la vivencia de ruptura y al mismo tiempo experimentar creativamente en la realidad. En este modo de empleo lúdico y experimentador de la realidad sale a la luz también el hecho de que la función del objeto transicional no puede restringirse únicamente a esto, a asumir simbióticamente el papel de la madre vivenciada en un estado de fusión; el niño no se refiere solo con cariño simbiótico al objeto escogido por él, sino que lo expone en alguna ocasión a ataques furibundos e intentos de destrucción. Winnicott cree poder concluir de ello que, en cierto sentido, con el objeto transicional tiene que tratarse de un elemento ontológico de mediación entre la vivencia primaria del ser fusionado y la experiencia del ser escindido. En el trato lúdico con los objetos que posee de manera afectiva, el niño intenta volver a tender un puente simbólico en la grieta que vivencia de manera dolorosa entre la realidad interior y la exterior. La circunstancia de que esté al mismo tiempo conectado con ello el comienzo de una formación ilusoria aceptada intersubjetivamente, le permite a Winnicott incluso dar un paso más allá y llegar a una tesis con consecuencias de gran alcance. Dado que su formación se debe a la resolución de una tarea que permanece para el ser humano durante toda su vida, aquella esfera ontológica de mediación es el lugar de producción psíquico de todos los intereses que la persona adulta manifestará en las objetivaciones culturales. Se refiere a ello Winnicott, no exento de sentido para las agudezas especulativas:

> Pues bien, afirmamos que la aceptación de la realidad como tarea nunca está completamente cerrada, que ninguna persona está libre de la presión de tener que poner en relación mutua la realidad interna y la externa, y que ha sido ofrecida la liberación de esta presión mediante un ámbito de experiencia intermedio no puesto en cuestión (en el arte, la religión, etc.) [...]. Este ámbito intermedio se desarrolla directamente desde el ámbito lúdico de los niños pequeños, que están «perdidos» en su juego[14].

Así, la idea del «objeto transicional» conduce a una representación del proceso de desarrollo del niño pequeño que comparte con G. H. Mead una serie de premisas de la teoría de la intersubjetividad, pero al mismo tiempo pone de relieve frente a él un elemento de ruptura, de desunión, en un punto decisivo en el curso circular de interacción e internalización que se amplía: como en Mead, también en Winnicott el niño alcanza la primera forma de la autonomía en el momento en que ha interiorizado tanto las atenciones de un otro concreto que puede erigir intrapsíquicamente una instancia que le permita el descubrimiento lúdico y, con él, el primer control elemental de su entorno; pero este paso emancipatorio significa, al mismo tiempo, desde la perspectiva del lactante, dejar tras de sí el estado de simbiosis originaria con la madre y, por ello, pasar por una vivencia de separación profunda, dolorosa, que requerirá de compensación a lo largo de la vida mediante excursiones habitualmente necesarias al ámbito intermedio de los objetos transicionales. Desplazada al nivel de la generalización, en la que se vislumbran consecuencias para nuestra idea de la mediación intersubjetiva de la relación a uno mismo, de la especulación de Winnicott resulta la siguiente hipótesis: nosotros, los seres humanos, solo estamos en disposición de desarrollar la autonomía, en el sentido de una capacidad intrapsíquica de diálogo, si, en el proceso requerido del reconocimiento de la independencia de nuestros compañeros de interacción adquirimos simultáneamente la capacidad de dejarnos caer periódicamente por detrás de las fronteras del yo alcanzadas hasta entonces, para poder soportar la distancia siempre creciente al estadio originario de la simbiosis. En este sentido, la tarea es mantener un equilibrio entre el deseo de fusión y la delimitación del yo, un desafío psíquico en el que ha de persistir reiteradamente no solo el niño pequeño, sino también cada adulto[15]. Antes de que extraiga de estas reflexiones las conclusiones para un ideal de personalidad, añadiré brevemente las suposiciones de la teoría de las pulsiones que pertenecen necesariamente a una imagen completa de la autoformación mediada intrasubjetivamente del ser humano.

14. *Ibid.*, pp. 23 s.

15. De manera semejante formula también esta idea, en relación con Melanie Klein, Th. H. Ogden, «The dialectically constituted/decentered subject of Psychoanalysis», cit., p. 619.

III

Hasta ahora, en la imagen esbozada del desarrollo de la personalidad, todavía no está completamente claro qué papel pueden desempeñar aquellas hipótesis de la teoría pulsional que, junto con la suposición de un estado original de simbiosis, constituyen sin duda el otro gran legado del psicoanálisis. Lo que sabemos, después de las reflexiones efectuadas, es solo que el sujeto particular llega a la autonomía por medio de una internalización de modelos de interacción externos, gracias a los que es capaz de desarrollar en sí mismo una suerte de espacio de comunicación intrapsíquico, complementario al mundo social que le rodea; de esta organización de la psique, mediada intersubjetivamente, parece quedar excluido además un segmento determinado, en el que, en una forma menos estructurada, están representadas las pretensiones pulsionales vinculadas al cuerpo; y, por último, a la imagen bosquejada con ello, hay que añadir el elemento complementario de que el proceso de emancipación del sujeto, compuesto comunicativamente, es interrumpido continuamente, en tanto que para compensar la separación dolorosa del estado inicial simbiótico precisa una desfronterización periódica de sí mismo, que posee la forma de una excursión en forma de juego por el entremundo del objeto transicional o las imaginaciones culturales. Pero todo esto no permite explicar qué papel desempeña aquel potencial pulsional sobrante en el desarrollo individual, del que Freud y sus discípulos creían poder partir[16]. Pues bien, en este punto nos ayudamos de nuevo de las reflexiones en las que Hans Loewald emprendió el intento de dar una interpretación según la teoría de la intersubjetividad de la conformación del potencial pulsional en el ser humano. Para el modelo de desarrollo representado hasta ahora resultan particularmente adecuadas sus hipótesis, porque también se refieren al mecanismo de la sucesiva internalización de modelos de interacción y, sin embargo, van más allá de Mead o Winnicott al interpretar la organización de la psique en conjunto como un proceso de estructuración de un potencial pulsional excedente[17]. Lo

16. Con las reflexiones siguientes intento salir al paso de objeciones como las que han sido formuladas contra mi recepción de la teoría de la relación de objeto en *Lucha por el reconocimiento*; cf., p. ej., H. W. Gumberger, «Die Anerkennung beschädigter Identität. Kritische Anmerkungen zu Axel Honneths Theorie der Anerkennung», en H. Brentel *et al.* (eds.), *Gegensätze. Elemente kritischer Theorie*, Fráncfort d. M./Nueva York, 1995, pp. 125-145.

17. Me refiero en lo siguiente a H. Loewald, *Psychoanalyse. Aufsätze aus den Jahren 1951-1979*, Stuttgart, 1986; sobre el significado de Loewald en el desarrollo del psicoanálisis cf., entre otros: J. Lear, «The Introduction of Eros: Reflections on the Work of Hans

que por este camino encuentra posteriormente una explicación es aquel hecho constatado ya al margen, a saber, que en el establecimiento de un espacio de comunicación intrapsíquico, una instancia —el «*I*» o el «ello»— conserva la forma de un residuo desorganizado, por así decir, desestructurado.

En sus consideraciones sobre la teoría pulsional, Loewald parte de un modelo de representación que es bastante conocido por la tradición pragmática de la teoría de la socialización: tenemos que pensar la psique individual como un organismo, cuyo desarrollo se lleva a cabo en la forma de un intercambio permanente con su entorno[18]. Al principio, es decir, en las primeras fases vitales del lactante, esta estructura «orgánica» de la psique no representa más que una actividad pulsional completamente desordenada y sin estructura; el potencial motor del ser humano, entendido como el conjunto de sus necesidades e impulsos orgánicos, no posee todavía el enlace con objetos específicos y se dirige sin dirección, por tanto, al intercambio activo con el entorno. En este sentido, Loewald insiste en que en este punto temprano del desarrollo no se puede hablar todavía, en sentido estricto, de «pulsiones»; pues algo solo puede ser referido como necesidad si ya ha alcanzado su representación psíquica, en tanto que está fusionado, por así decir, en la forma de recuerdos elementales de situaciones de satisfacción vividas con un objeto. Según Loewald, a semejante transformación de impulsos que se presentan de manera meramente orgánica en pulsiones solo puede llegarse en el momento en que se destacan, para el lactante, las atenciones de la madre del intercambio difuso con el entorno como un primer modelo de interacción que lleva consigo un estado de satisfacción que retorna regularmente; es decir, los sentimientos de necesidad anteriormente sin dirección pueden constituirse ahora de un modo específico, con la ayuda de «imágenes mnémicas», en objetos que señalizan satisfacción, que son representables psíquicamente y que, por ello, adoptan la configuración de pulsiones. Para este primer paso en la organización pulsional, Loewald tiene a punto una imagen magnífica, que debe ante todo poner de relieve hasta qué punto no puede tratarse, con las atenciones adecuadas de la persona de referencia primaria, de un mero medio de eliminación de estados de excitación, sino, por el contrario, del acto creativo de la producción y

Loewald», en *Open Minded. Working out the Logic of the Soul*, Cambridge, Mass., 1998, pp. 123-147; J. Whitebook, *«The Desease of the Age». Fantasy and Rationality in the Work of Hans Loewald*, ms., 1999.

18. H. W. Loewald, «Über Motivation und Triebtheorie», cit., p. 100.

organización del proceso de excitación como tal: «Mediante la prestación de cuidados de la madre», como dice en su obra, «en el niño son llamados a la vida los impulsos»[19].

Si los impulsos llegan a la existencia de esta manera en la vivencia psíquica del niño, entonces estamos hablando, según Loewald, del contexto de aquella fase temprana con la que ya habíamos trabado conocimiento en la obra de Winnicott como un estado de fusión: no se puede hablar todavía en este punto de una rememoración vivenciada de una realidad exterior, porque el lactante tiene que mantener el objeto de sus impulsos, representados en adelante psíquicamente, como un componente integral de la actividad conductual con la que tiende a la satisfacción de sus impulsos. Considero como el auténtico avance de los trabajos de Loewald sobre la teoría pulsional cómo él describe, en el comienzo de esta fase temprana de la simbiosis, el proceso de la individuación como un curso que se lleva a cabo en la forma de una diferenciación de la vida pulsional, hasta entonces sin distinción, en diversas instancias, que garantizan respectivamente la internalización de un modelo determinado de interacción en la conducta hacia el entorno del niño pequeño: al desarrollo de un espacio de comunicación intrapsíquico se llega, y esta es la intuición central que hay que comprender, en la medida en que los esquemas típicos de la interacción con las personas que acompañan y que son vitalmente importantes han sido desplazados hacia el interior y son formados como las instancias respectivas con el recurso a la energía pulsional liberada mientras tanto. En conjunto, surge así la representación de que la psique del ser humano adulto constituye una red interaccional de instancias, en la cual los componentes de la energía pulsional han alcanzado, mediante el proceso de interiorización, una forma organizada[20].

Pero antes de que se pueda llegar a una formación semejante de las unidades organizacionales intrapsíquicas, Loewald tiene que admitir también una fase en la que la experiencia simbiótica del lactante sea volatilizada y con ello pueda liberar su energía pulsional para el trabajo de la formación de instancias. De manera no diferente a la de Winnicott, Loewald describe esta fase de separación como un curso, mediante el cual, tendencialmente, se le exige demasiado al niño. Bajo la presión de la experiencia de que la persona de referencia se autonomiza de él, se rompe la ilusión de una fusión integral con el objeto, de manera que algunas partes de la energía pulsional tienen que ser utilizadas para la organización de tales rendimientos cognitivos que puedan ser utilizables en la producción encauzada de un intercambio intersubjetivo. En esta primera disociación de la energía pulsional en el ámbito desestructurado del «ello» y el ámbito organizado de las funciones elementales del yo hay que observar el modelo, el ejemplo a partir del cual Loewald describe todos los cursos posteriores de la individuación del niño como procesos de diferenciación: una parte de la energía de impulsos psíquicos es utilizada continuamente para establecer unidades organizacionales en el interior, eficientes desde el punto de vista funcional, que se tienen que comprender como resultados de la internalización de modelos de interacción vivenciados en el mundo exterior; y en este proceso de diferenciación, que en primer lugar hace surgir el «yo» y después el «super-yo», como una configuración cristalizada de energía pulsional, permanece siempre el «ello» como un residuo arcaico en el interior que, en comparación con las otras instancias, solo ha sido integrado y organizado débilmente. Lamentablemente falta aquí espacio para poner de relieve las consecuencias fructíferas que resultarían de esta concepción muy específica del proceso de individuación para nuestra imagen de la constitución del sujeto. No solo se puede entender mucho mejor lo que debe significar en particular el hecho de que se pueda comprender la autorreferencia individual como resultado de un proceso de diferenciación intrapsíquico, que se tiene que efectuar en virtud de la interiorización de modelos externos de interacción, sino que también me parece pionera la concepción, que coincide además con las ideas de un G. H. Mead o de un John Dewey, de que pueden ser comprendidos los rendimientos del yo o las funciones del super-yo no como contrafuerzas de los impulsos, sino que se han de concebir como formas de agavillarlos de manera organizada, precisamente como ligaduras configuradoras de energía pulsional. En lugar de proseguir estas reflexiones, me limitaré a continuación a mencionar solo las dos implicaciones para la interpretación del psicoanálisis de Loewald que me permiten el retorno al punto de partida de mis consideraciones:

1. Después de los comentarios sumamente concisos que he podido dedicar a su obra, debería de haber quedado claro ya hasta qué punto

19. H. W. Loewald, «Über Motivation und Triebtheorie», cit., p. 113; en relación con Melanie Klein y W. Bion, formula Th. H. Ogden un pensamiento semejante: «The dialectically constituted/decentered subject of Psychoanalysis», cit., pp. 618 s.; se encuentran también ciertas convergencias con la teoría pulsional de J. Laplanche, *Die allgemeine Verführungstheorie*, Tubinga, 1988. [La trad. francesa cita: «De la théorie de la séduction restreinte à la théorie de la séduction généralisée»: *Études freudiennes* 27 (marzo de 1986)].

20. Cf., p. ej., H. Loewald, «On Internalization», en *Papers on Psychoanalysis*, New Haven/Londres, 1986, pp. 69-86; Íd., «Instinct Theory, Object Relations and Psychic Structure Formation» (1978), *ibid.*, pp. 207-218; Íd., «Internalization, Separation, Mourning, and the Superego» (1962), *ibid.*, pp. 257-276.

Loewald, con la idea de un espacio comunicativo intrapsíquico, es capaz de dar un giro a la teoría pulsional. Si la energía pulsional humana tiene que ser entendida como algo que, después de la fase de separación de la primera infancia, encuentra aplicación en la construcción de instancias intrapsíquicas que, por su parte, tienen que ser concebidas en cambio como resultado de la interiorización de modelos de interacción externos, entonces la psique del ser humano adulto se representa en conjunto como una red comunicacional de energías pulsionales organizadas de modo distinto. De una manera algo especulativa, se podría decir que todo lo que constituye nuestra vida interior —deseos, movimientos de la conciencia, estimaciones de la realidad e ideales—, que en conjunto forma una multiplicidad de voces, representa formas más o menos coaguladas de energía pulsional y que, con una interiorización lograda, están mutuamente en una relación cuasidialógica. Por ello, Loewald puede decir en muchos pasajes que, bajo circunstancias ideales, la psique humana tiene que ser concebida como una conexión de interacción desplazada hacia el interior, que se comporta de manera complementaria respecto a un mundo de vida comunicativo en el que el individuo se encuentra con el otro en roles de interacción (= relaciones de reconocimiento) completamente distintos.

2. Me parece aún más esencial para mi objetivo una segunda implicación de la teoría de Loewald, en la que no he podido entrar en mi concisa exposición. Como Winnicott, también él está convencido de que todo potencial puede desplegarse tanto más o tanto mejor en el diálogo interno, cuanto más solícitamente el individuo pueda también abandonarse temporalmente a experiencias que llevan a una «desfronterización» del yo consigo mismo y, con ello, permiten un retroceso más allá de las diferenciaciones intrapsíquicas que ya han sido alcanzadas. En la obra de Loewald, esta concepción profunda guarda relación con la reflexión de que las etapas tempranas, todavía inmaduras, de la integración del yo representan una fuente de energía de la personalidad madura, diferenciada, porque nos permiten mantener de manera confiada aquellas experiencias de fusión, cuya superación fue el precio de la individuación; por ello, al borrar periódicamente las fronteras de nuestro yo, producimos la energía que es necesaria para mantener íntegro el equilibrio entre simbiosis e independencia.

Permítanme concluir mi exposición de la teoría de Loewald con una cita suya, que me permite un tránsito directo a una consideración conclusiva sumamente concisa:

> Ya mencioné que Freud abordó el problema de la persistencia psíquica de los estadios más tempranos del yo junto con los estadios posteriores del

> desarrollo del yo; un problema que, como dice, hasta entonces no había sido casi investigado. Si contemplamos de manera precisa a los seres humanos, reconocemos, pues, que no es solo una cuestión de persistencia de los estadios más tempranos de la integración del yo y la realidad, sino que de día en día, en diferentes períodos de la vida, con diferentes estados de ánimo y situaciones, se da el desplazamiento considerado desde tales etapas a otras etapas. De hecho, tiene la apariencia de que el espectro de planos del yo y la realidad es tanto más rico cuanto más vivos estén los seres humanos (aunque no necesariamente más estables). Quizá el yo que se denomina plenamente desarrollado, profundo, no es ningún yo que haya de ser fijado a una etapa de desarrollo presuntamente superior o última, después que haya dejado otras atrás, sino un yo que integra su realidad de manera que las etapas más tempranas y profundas de la integración del yo y la realidad son conservadas como fuentes dinámicas de una organización superior[21].

En estos enunciados resulta claro de una manera impresionante cómo a consecuencia del conocimiento de la teoría de la relación de objeto se ha desplazado mucho el ideal de personalidad dentro del psicoanálisis: la madurez del sujeto ya no se mide por su capacidad de control de las necesidades y del entorno —en una palabra: por la potencia de su yo—, sino por la capacidad de apertura a las múltiples facetas de su propia persona, tal como son concretadas en el concepto de «vivacidad». Si el desarrollo de la personalidad es descrito como un proceso que se efectúa, al ritmo de la internalización de modelos de interacción, como la construcción paulatina de un espacio de comunicación intrapsíquico, entonces disponemos de una nueva determinación de la madurez personal. Maduro, desarrollado plenamente, tiene que ser considerado aquel sujeto que es capaz de desplegar su potencial en la capacidad de diálogo interior, en la fluidificación comunicativa de la relación consigo mismo, gracias a que presta lo más posible oído a las muchas voces de las relaciones de interacción, muy distintas, en su propio interior. La meta de la vivacidad interna, de la riqueza intrapsíquica, dicho de manera abreviada, ha tomado el lugar que ocupaba en el antiguo psicoanálisis la idea de la potencia del yo[22]. Desde aquí es fácil establecer el vínculo con el punto de partida de mis reflexiones. En el núcleo de los diagnósticos más recientes de la época, por lo que se refiere a las transformaciones actuales de la estructura de la

21. H. W. Loewald, «Ich und Realität», en *Psychoanalyse. Aufsätze aus den Jahren 1951-1979*, cit., p. 34.

22. Esta reorientación normativa resulta clara también en los intentos de superar el planteamiento de la psicología del yo en la dirección de una idea, según la teoría de la relación de objeto, de la tensión a lo largo de la vida de unidad y complejidad; cf., a título de ejemplo, S. Seligman y R. Sh. Shanok, «Subjectivity, Complexity and the Social World», cit.

personalidad, está, diciéndolo con una síntesis sobria, la observación de que nos las tenemos que ver hoy con un proceso de pluralización interna del sujeto, con una fluidificación comunicativa de la identidad de su yo. La cuestión era si, respecto a estas tendencias actuales, el psicoanálisis no se encuentra en un proceso de envejecimiento. La respuesta, después de lo que ahora ha sido mostrado como resultado del desarrollo de la teoría de la relación de objeto, tiene que ser negativa. La idea de una «desfronterización» de la capacidad de diálogo interior es el mejor medio, que puede pensarse, para repensar las tendencias de una fluidificación de la identidad del yo en toda la complejidad. No se puede hablar en absoluto de un envejecimiento del psicoanálisis.

Por otro lado, no se debe ocultar que Loewald, en el pasaje citado, hace una observación entre paréntesis que pudiera parecer irritante; a saber, dice allá que aquella persona que puede estar «viva», en el sentido explicado aquí, por ello no tiene que estar «incondicionadamente estable». Puede ser que tengamos que comprender esta observación formulada incidentalmente como la indicación de una alternativa, por lo que se refiere al ideal de personalidad que se ha distinguido respectivamente: puesto que pudiera ser que la «desfronterización» de la capacidad de diálogo interior hiciera que una persona poseyera al final menos potencia del yo que la que resultaría necesaria para el dominio rutinario de sus conflictos y desafíos cotidianos. Sin embargo, ello tendría que significar que, respecto a las transformaciones actuales en la estructura de la personalidad, estamos ante la decisión entre dos posibilidades culturales de desarrollo: o bien la personalidad con una potencia del yo, «masculina», que obtiene la capacidad para dominar la realidad mediante la supresión de otras posibilidades identitarias, o bien la personalidad internamente rica y en cierto modo flexible, que sin embargo carecería de la estabilidad necesaria para las rutinas cotidianas.

7

ENTRE LA HERMENÉUTICA Y EL HEGELIANISMO: JOHN MCDOWELL Y EL DESAFÍO DEL REALISMO MORAL[1]

En las dos últimas décadas, John McDowell ha intentado, de una manera admirablemente consecuente, fundamentar una posición de filosofía moral, para la que él mismo propone el título programático de «realismo moral». Aunque habitualmente esta expresión ha sido empleada más bien para planteamientos en los que los valores morales han sido considerados como componentes objetivos del mundo[2], con estricta independencia de nuestras percepciones, convicciones o prácticas, McDowell pretende llegar a unas premisas completamente diferentes: según él, la realidad moral en toda su objetividad para nosotros solo se explicaría en conexión con comportamientos guiados por reglas que, en este sentido, podrían ser concebidos como una «segunda naturaleza» de los seres humanos, en tanto que se deben a una socialización y formación de su primera naturaleza[3]. La idea de semejante «segunda naturaleza», en la que han desembocado de un modo difícilmente desenmarañable propuestas de Aristóteles, Hegel, Wittgenstein y Gadamer, ha sido apoyada mediante una sutil fenomenología moral, que mostraría hasta qué punto somos capaces de percibir directamente hechos morales de la misma manera que colores u otras cualidades secundarias: tanto si son las propiedades morales de las personas o las cualidades morales de una acción, se trata

1. Quisiera dar las gracias a Andrej Denejkine y Rainer Forst por sus consejos y observaciones críticas.

2. Cf., p. ej., P. Schaber, *Moralischer Realismus*, Friburgo, 1997; J. C. Wolf, «Moralischer Realismus. Neuerscheinungen zur angelsächsischen Ethikdiskussion»: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* I (1990), pp. 63-71.

3. J. McDowell, «Two Sorts of Naturalism», en *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Mass., 1998, pp. 167-197 (trad. alemana, «Zwei Arten von Naturalismus», en *Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie*, Fráncfort d. M., 2002, pp. 30-73).

siempre de fenómenos a los que no se atribuye una realidad, sino que son experimentados inmediatamente en el marco de nuestras prácticas cotidianas[4]. Sería la experiencia empírica, nuestra receptividad sensorial, como pretende McDowell, la que, gracias a nuestra segunda naturaleza, nos haría capaces de percibir la índole cualitativa del mundo; y en último extremo, esta versión del realismo moral acabaría en la representación de que nuestras convicciones y juicios morales no reflejarían esfuerzos intersubjetivos del espíritu humano, sino exigencias de la realidad misma.

Semejante concepción no tiene que ser tan descabellada como pudiera parecer a primera vista, porque quizás con ella solo se ha afirmado que los seres humanos tendrían que tomar en consideración en el desarrollo de sus formas de vida y prácticas cotidianas, es decir, en la formación de su «segunda naturaleza», también las coacciones de su primera naturaleza; en ese caso, en las reglas normativas de nuestras prácticas, dice agudamente, se pondría de manifiesto un mundo existente, independiente de nosotros, tal como se ha condensado en las necesidades, vulnerabilidades y disposiciones humanas, que tenemos que tomar en consideración inevitablemente en nuestra acción intersubjetiva. Las auténticas dificultades de la posición de McDowell solo aparecen, por el contrario, cuando es comparada con una concepción de filosofía moral, en la que la idea de un «naturalismo débil» constituye hoy, igualmente, el punto de partida: también Jürgen Habermas, en los últimos años, ha querido dar a su ética del discurso un giro potentemente realista, intentando concebir nuestros esfuerzos morales de una manera no cienticista como parte de un proceso de aprendizaje, mediante el cual proseguimos el proceso de evolución natural en el nivel cultural; y también aquí está conectada esta idea de una «segunda naturaleza» del ser humano con la representación «realista» de que nosotros estamos en condiciones de percibir los hechos morales en la ejecución normal de nuestras prácticas cotidianas aprendidas, que representan los resultados de procesos colectivos de aprendizaje[5]. Si se tiene en cuenta además que Habermas habla de la necesidad de una «hermenéutica de la historia natural» en conexión

4. J. McDowell, «Values and Secondary Qualities», en *Mind, Value, and Reality*, cit., pp. 131-150 (trad. alemana cit., pp. 204-230).

5. J. Habermas, «Einleitung: Realismus nach der sprachpragmatischen Wende», en *Wahrheit und Rechtfertigung*, Fráncfort d. M., 1999, pp. 7-64; Íd., «Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Werte und Normen», *ibid.*, pp. 271-318 [trad. cast. «Introducción. El realismo después del giro lingüístico-pragmático», en *Verdad y justificación*, Madrid: Trotta, ²2011, pp. 9-62; «Corrección normativa *versus* verdad. El sentido de la validez deontológica de los juicios y normas morales», *ibid.*, pp. 261-303].

con la introducción de su «naturalismo débil», entonces son muchas más las coincidencias en la fundamentación teórica de ambos planteamientos de las que sus autores son hoy conscientes. Sin embargo, en una llamativa distinción con McDowell, Habermas contempla la situación de una conmoción de nuestras certezas de la acción moral que se caracteriza por una coacción a efectuar una praxis de justificación que no puede estar apoyada por más tiempo en juicios de percepción centrados en el mundo de la vida, sino que en cierto modo los tiene que poner entre paréntesis para conseguir una revisión de la índole universalizable de las pretensiones de validez erigidas intersubjetivamente; por ello, sobre el plano reflexivo de semejante discurso exonerado de acción se presenta, en el lugar de un mundo comúnmente supuesto y abierto a evaluación, la idea normativa de una imparcialidad que posee el sentido de «atender en la misma medida todos los intereses afectados»[6].

Es la idea conectada con ello de una suspensión referida a los problemas de nuestras certezas del mundo cotidiano la que más bien generaría la cuestión referida a McDowell de cómo intenta en su planteamiento de un realismo moral colocar la posibilidad de un examen crítico de normas morales; aunque él también ha puesto el acento en la necesidad de una indagación racional del mundo experimentable de los hechos morales, sin embargo no resulta completamente claro a primera vista cómo debe ser pensado en su concepción el juego conjunto de percepción y justificación moral. La suposición que quisiera indagar a continuación es la de que hay una tensión irresuelta dentro de la teoría de McDowell, en la que junto a la idea hermenéutica de unos sucesos de la tradición está inmediatamente la idea hegeliana de una formación adecuada del espíritu humano: por una parte, McDowell se representa la conformación de nuestra capacidad de percepción moral según el modelo de un suceso tradicional anónimo, en tanto que no hay espacio para el examen, exonerado respecto a la percepción, de pretensiones normativas; pero, por otra parte, juega también con la idea de un proceso de aprendizaje mediado racionalmente, que no se ha de interpretar de un modo consistente sin la interrupción al menos temporal de nuestras certezas del mundo cotidiano. Procederé de manera que, en un primer paso, aclararé ante todo las premisas epistemológicas en las que se fundamenta, en la obra de McDowell, la idea de una «segunda naturaleza» de los seres humanos; este rodeo debe asegurar que desde el principio se tenga en cuenta la estrecha relación que existe en la obra de McDowell entre las ideas

6. J. Habermas, «Richtigkeit versus Wahrheit», en *Wahrheit und Rechtfertigung*, cit., p. 305 [trad. cast. cit., p. 292].

epistemológicas y el realismo moral (I). Tan solo en un segundo paso será considerado de manera más precisa cómo McDowell fundamenta la idea filosófico-moral de que nosotros nos movemos ya en un mundo, alumbrado en sus perspectivas, de hechos morales; se llegará entonces a reconstruir de la manera más exacta posible las reflexiones que abogan por la idea de una capacidad de percepción moral (II). Finalmente, en un tercer paso, quisiera ocuparme de la cuestión de cómo McDowell intenta colocar en su planteamiento el proceso de la justificación racional; aquí se someterán a prueba las consecuencias desagradables del procedimiento de superación de un disenso moral, que resultan para McDowell de la tensión no superada de su concepción (III).

I

En su libro *Mind and World* [*Mente y mundo*] que contiene también una fundamentación epistemológica de su posición filosófico-moral[7], John McDowell ha emprendido el intento de hacer una rehabilitación del empirismo bajo premisas no cientistas; vista en su conjunto, la argumentación desarrollada allí acaba en la representación de que el ser humano ha conservado en su capacidad de percepción una especie de disposición receptiva para las exigencias que recaen en él desde el mismo mundo[8]. El punto de partida del complejo razonamiento lo representa el diagnóstico de que nosotros solo difícilmente podríamos conformarnos con aquella posición de retirada epistemológica que, después del célebre ataque de Sellars al *myth of the given* [mito de lo dado], se ha desarrollado en las vías principales de la filosofía analítica[9]: desde el momento en que se hubo comprendido que el mundo no nos está dado inmediatamente en nuestras experiencias, sino que estas, por su lado, ya están siempre teóricamente impregnadas, fue extraída la conclusión de un «coherentismo»,

7. Cf. J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Mass., 1994 (trad. alemana *Geist und Welt*, Fráncfort d. M., 2001). [A continuación, unificaremos las referencias al libro de McDowell, indicando título, capítulo y página de la versión inglesa, la página de la traducción alemana entre paréntesis y, esporádicamente, añadiendo entre corchetes el texto referido (*N. de los T.*)]

8. Conforme a ello, también el título del artículo de Rorty sobre McDowell afirma: «The very idea of human asnwerability to the world: John McDowell's Version of Empiricism», en R. Rorty, *Truth and Progress. Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge, 1998, pp. 138-152 [trad. cast. «La idea misma de una responsabilidad humana hacia el mundo: la versión del empirismo de John McDowell», en *Verdad y progreso. Escritos filosóficos* 3, Barcelona: Paidós, 2000, pp. 183-201].

9. W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass., 1997.

conforme al cual la verdad de nuestros enunciados solo se determina en su relación interna de ajuste. Con semejante posición coherentista, sin embargo, que en el libro está representada subsidiariamente mediante la obra de Donald Davidson, se ha roto definitivamente después de McDowell aquello que ya en la obra de Kant había sido mantenido junto como una unidad, de manera aún poco decidida, en virtud de su reverencia al cientismo de su tiempo: por un lado está el «mundo», pensado como un espacio regido por leyes naturales de dependencias causales; por el otro, en cambio, está la «mente» [*Geist*], en la que nos movemos conforme a motivos racionales y sin estar sometidos a la presión de la realidad. Por ello, de una manera no diferente a la de Kant en su doctrina de los dos mundos, la filosofía está alejada hoy en general, tanto como resulte imaginable, de las certezas pragmáticas del entendimiento cotidiano, para que pueda llevar a cabo la praxis humana de justificación independientemente de cualquier exigencia racional del mundo mismo; ciertamente se concede la recepción de una influencia causal de la realidad en nuestra actividad mental, pero no se habla más de una recepción mediada por los sentidos del mundo en nuestra mente.

Es de esta disociación entre «mente» y «mundo», entre una razón que procede según puntos de vista racionales y una realidad pensada según leyes naturales, de la que McDowell nos quiere curar mediante el proyecto de un contramodelo epistemológico; y como a muchos filósofos de la primera mitad del siglo XX, hoy le parece todavía que el camino real para semejante transformación de la idea moderna de los dos mundos es la reinterpretación de lo que se efectúa en la experiencia humana[10]. A diferencia de todos los demás ensayos, más antiguos, el de McDowell tiene su punto de partida no en una experiencia cognitiva, sino en una experiencia moral; puesto que en el pasaje de su libro en el que por primera vez son esbozados los rasgos de una concepción alternativa, está la ética de Aristóteles como ejemplo paradigmático de una síntesis acertada de razón y naturaleza[11]. Son dos pasos, que a primera vista apenas guardan relación, los que tiene que efectuar McDowell antes de que pueda presentar este planteamiento ético como el modelo de una solución a su problema epistemológico: en el primer paso se trata de atribuir causalmente el embarazoso dualismo de «mente» y «mundo» a la tendencia moderna de concebir la realidad solo como un ámbito lógico, en el que predominan las relaciones de dependencia con la forma de leyes naturales; el

10. Cf. una visión panorámica en J. Freudiger, A. Graeser y K. Petrus (eds.), *Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Múnich, 1996.

11. *Mind and World*, pp. 78 ss., *Lecture* IV, p. 7 (trad. pp. 104 ss.).

resultado de semejante, como Max Weber lo denominaba, «desencantamiento» de la naturaleza es un naturalismo *bald* [calvo], crudo, que ya no admite la suposición de una invitación de significado de la realidad (*a*)[12]. El segundo paso consiste, por el contrario, en representar la ética de Aristóteles como un planteamiento en el que el «discernimiento ético» es concebido al estilo de una atención habitual a las razones morales; por ello, resulta importante sobre todo el hecho de que el saber moral posea en este sentido una estructura circular, en tanto lo que resulta significativo de una situación solo puede ser concebido si ya está presente con anterioridad un entendimiento del peso de las exigencias éticas (*b*)[13]. Entonces, el punto decisivo de la argumentación de McDowell resulta finalmente del intento de referir los dos pasos mutuamente, que muestra la ética de Aristóteles como el ejemplo de una alternativa al concepto de naturaleza vaciado cientistamente: es decir, porque Aristóteles considera el saber moral como el resultado que se ha vuelto habitual de una formación de la naturaleza humana, puede presentar la naturaleza, concebida así como «segunda», de los seres humanos como el horizonte dentro del cual poseemos una capacidad para la experiencia de las exigencias de la realidad misma (*c*).

(*a*) Ya con el primer paso de su argumentación, McDowell lleva a cabo la maniobra teórica que resulta de una importancia decisiva para el desarrollo de su contramodelo; a ella se debe la reconducción de la problemática epistemológica del punto de partida al terreno ontológico de la determinación de la relación de razón y naturaleza. El puente a los planteamientos de la ontología lo cruza McDowell con la tesis de que «bloqueos mentales» (*mental blocks*) son responsables de la *uncomfortable situation* [situación incómoda] de la epistemología moderna, que dirige su mirada lejos, a la historia temprana del pensamiento moderno. Es decir, cuando se pregunta por qué la respuesta a la refutación de algo dado, categorialmente inmediato, solo ha podido ser el «coherentismo», entonces sale a la luz como fuente mental una imagen determinada de la sensibilidad humana, que ya fue engranada por Kant con un concepto cientista de naturaleza: conforme a esta tradición de pensamiento, podemos representarnos la capacidad receptiva del ser humano, su capacidad de experiencia, solo como parte de una naturaleza concebida según regularidades, mientras que, por el contrario, su espontaneidad conceptual tiene que ser atribuida al dominio racional, en el que solo son válidos los motivos racionales. Una vez que el mundo está descompuesto en estas

12. *Mind and World*, *Lecture* IV, p. 6 (*ibid.*).
13. *Mind and World*, *Lecture* IV, p. 7 (*ibid.*).

dos esferas ontológicas, nuestra actividad racional ya no puede llegar «más allá, hasta las mismas impresiones de la sensibilidad»[14], porque allá predominan meramente efectos causales; más bien tendría que permanecer de ahora en adelante en el ser humano lo que es sensorial y receptivo sin aquella función para nuestra praxis de justificación, en tanto que el conocimiento mengua al fin y al cabo a una empresa operativa en «el espacio lógico de las razones»[*]. A esta tradición ontológica de la subsunción de la sensibilidad humana bajo las leyes de una naturaleza entendida cientistamente, McDowell termina por hacer responsable también del coherentismo de Donald Davidson: si lo que nos es dado empíricamente está estructurado ya de manera conceptual y, por lo demás, solo son ejercidos efectos causales en los sentidos de los seres humanos, entonces nos movemos en el conocimiento solo en un «espacio de razones» cerrado, que ya no mantiene ningún «contacto» con el mundo. Entre la «naturaleza» y la «razón» ya no se extiende ningún continuum mental, que nos permita, partiendo de las experiencias sensibles, ascender a lo largo de una única cadena de fundamentación hasta un conocimiento empíricamente rico.

Del tipo de bloqueo mental que McDowell hace responsable de la precaria situación de la epistemología contemporánea se deduce también como conclusión el medio terapéutico que emplea con la finalidad de su remoción. Su estrategia consiste aquí en el intento de, mediante la rehabilitación de un concepto de naturaleza precientista, volver a alcanzar el punto mental en el que aún no se había dado la separación de la capacidad conceptual del ser humano de su dotación natural: por eso, si dentro de la epistemología se pierde de vista la posibilidad de una «fricción» (*friction*) con la realidad y dado que a la experiencia empírica misma no podría serle concedido ningún contenido racional, entonces tendría que ser recuperada como compensación una representación de la «espontaneidad» conceptual que también fuera capaz de «caracterizar estados y acontecimientos de la sensibilidad como tal»[15]. Sin embargo, semejante síntesis de concepto y experiencia es restablecida solo bajo la condición de que la naturaleza no se reduzca a un ámbito de conexiones regulares, sino que también sea entendida como un espacio de intelectualidad potencial. En este sentido se requiere, como McDowell dice,

14. *Mind and World*, cit., p. 69 [«... all the way out to the impressions of sensibility themselves»] (trad. p. 94).
* *Mind and World*, p. 70 [«'the logical space of reasons'»]. (*N. de los T.*)
15. *Mind and World*, p. 76 [«characterizing states and occurrences of sensibility as such»] (trad. p. 102).

un naturalismo ampliado, que ciertamente no «reencante» la naturaleza cargándola con significados, pero que la lleve a una especie de relación de continuidad con nuestra «razón» humana; es decir, solo si podemos suponer la continuación de procesos naturales en la racionalidad del ser humano, podemos representarnos la dotación natural de nuestra capacidad sensible al mismo tiempo como aptitud para la aprehensión racional de la realidad[16].

Las pocas indicaciones que se encuentran en *Mind and World* sobre los rasgos fundamentales de semejante naturalismo ampliado, a primera vista, podrían causar fácilmente la impresión de un reingreso de motivos de Schelling; por encima de ellos, seguramente se imponen también ciertas asociaciones con aquella tradición de la antropología filosófica que fue cimentada en el primer tercio del siglo XX por Scheler, Gehlen y Plessner[17]. El punto de partida de las reflexiones de McDowell en este punto lo constituye la tesis de que compartimos con las «bestias mudas» [*dumb animals*] la «sensibilidad perceptiva de las características del entorno» [*perceptual sensitivity to features of the environment*][18]; sin embargo, a diferencia de los primates con un desarrollo más elevado, cuya receptividad sensorial permanece en conjunto ligada al instinto[19], la sensibilidad de los seres humanos, a causa de la «espontaneidad», ha trazado ya su distancia con el medio ambiente; por ello, se puede decir que los sentidos humanos, en tanto que están estructurados conceptualmente, permiten percibir racionalmente el mundo. McDowell sintetiza las premisas aludidas con ello en un teorema, el de que son las «prácticas de la espontaneidad» [*Ausüben der Spontaneität* (*spontaneity works*)] las que caracterizan el modo de vida mediante el cual el ser humano se realiza como animal[20]; y para hacer explícito el aristotelismo subrepticio de esta formulación, se consagra de inmediato, en un segundo paso de su argumentación, a una exposición sucinta de la ética aristotélica.

(*b*) Ciertamente, McDowell precisa dar un rodeo para poder dejar claro hasta qué punto la ética de Aristóteles debe representar en ge-

16. Sobre esta pretensión, cf. el análisis iluminador de M. Williams, «Exorcism and Enchantment»: *The Philosophical Quarterly* 46/182 (1996).

17. A. Bowie pone de relieve la proximidad a los motivos de Schelling en «John McDowell's Mind and World and Early Romantic Epistemology»: *Revue Internationale de Philosophie* 3 (1996), pp. 515-554; la formulación clásica de una «hermenéutica de la historia natural» se encuentra en el contexto tradicional de la antropología filosófica en H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlín/Nueva York, 1975.

18. *Mind and World*, p. 69 (trad. p. 94).

19. *Mind and World*, p. 115 (trad. p. 142).

20. *Mind and World*, p. 87 (trad. p. 103).

neral un paradigma para la idea de un naturalismo ampliado. Según la interpretación predominante, que en el libro ha sido solo brevemente referida mediante la remisión a Bernard Williams y Alasdair MacIntyre*, Aristóteles ya quiso obtener los principios de su ética desde los hechos de una naturaleza dada independientemente; dado que los supuestos teleológicos debían desempeñar también un papel destacado, ello acabaría, desde la perspectiva de McDowell, en una forma temprana del naturalismo marcado cientistamente. En cambio, él tiene que poder mostrar que Aristóteles, en un sentido totalmente diferente, había deducido su concepto de las virtudes morales de lo dado [*Gegebenheiten*] objetivamente de la naturaleza humana[21]; se tiene que mostrar más bien que su propósito se dirige a concebir el saber en torno a principios éticos como prolongación de procesos naturales como una práctica de las fuerzas naturales. El concepto que esta interpretación alternativa de McDowell debe afianzar es el de la «segunda naturaleza»; desde luego, de él depende no solo su interpretación de Aristóteles, sino la idea de un naturalismo ampliado en conjunto.

McDowell plantea el concepto de «virtud ética», mostrando en primer lugar que en Aristóteles debe ocupar una posición intermedia entre el mero hábito y la deliberación racional: la virtud ética se distingue del mero hábito porque ella debe contener un «discernimiento» determinado; por otra parte, se distingue de la reflexión racional porque ella debe representar un estado conformado, habituado, del carácter humano. Con ello, la dificultad resulta de la tarea de tener que concebir algo como una rutina, por así decir, somatizada y practicada espontáneamente, que a la vez sea una operación intelectual de la mente; y la solución parece ser solo que la virtud ética sea concebida como el resultado de un proceso de socialización, mediante el cual el intelecto práctico del ser humano, su conciencia moral, obtenga la forma duradera de un hábito caracterial, que consista en «estar familiarizado» con las exigencias morales. Más allá de esta virtud así concebida, McDowell intenta mostrar que ella constituye en cierto modo para Aristóteles el horizonte hermenéutico dentro del cual nos tenemos que mover siempre en la superación de nuestros

* Honneth se refiere a la p. 79, nota 11, de *Mind and World*, donde McDowell cita el cap. 3 de B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Harvard UP, Cambridge, Mass., 1985; trad. cast. *La ética y los límites de la filosofía*, Caracas: Monte Ávila, 1997) y el cap. 9 de A. MacIntyre, *After Virtue* (Londres: Duchworth, 1981; trad. cast. *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 2001). (*N. de los T.*)

21. En esta orientación apunta hoy, por ejemplo, Julia Annas en su interpretación del naturalismo antiguo; cf. J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford, 1993, esp. cap. 3.

problemas morales: ya el mero hecho de concebir una situación como moralmente conflictiva y querer superarla racionalmente, no indica nada más que nos dejamos guiar por una precomprensión ética, a la que, de manera circular, solo podemos aplicar también la solución cognitiva. Según este mismo modelo de un círculo hermenéutico, mientras tanto también se debe llevar a cabo lo que McDowell caracteriza como el «autoescrutinio de una perspectiva ética»[22]: también en el caso de que tengamos que someter los estándares de nuestros hábitos morales a una revisión crítica, esto solo puede acaecer en cambio con el hilo conductor de aquellos «discernimientos éticos», que ya constituyen con anterioridad el núcleo de nuestro carácter moral. En este sentido, nos movemos ya como «sujetos morales» en el horizonte de un saber ético, del que incluso no podríamos salir si esto nos resultara cuestionado en grado sumo; más bien solo se realiza revisión y crítica, según la representación de Gadamer, en la forma de la aplicación innovadora del saber tradicional que nos envuelve.

Ciertamente, McDowell cruza el puente a su cuestión de partida solo con la propuesta de probar esta concepción hermenéutica de las «virtudes éticas» con el concepto de la «segunda naturaleza»[23]; y en primer lugar, con ello no se quiere decir más que el hecho de que todas las virtudes constituyen hábitos intelectuales y, en este sentido, representan tendencias de comportamiento cuasinaturales, que son el resultado de procesos culturales de socialización. Si se restringiera la expresión a semejante mínimo, entonces no estaría completamente claro si ella representa algo más que una reformulación de lo que caracterizamos comúnmente como «cultura»; para establecer la vinculación con la «primera» naturaleza, tal como está previsto en la idea de un naturalismo ampliado, McDowell tiene que dar a la expresión un significado más potente[24]. Aquí entra en acción aquel pensamiento, que había sido destacado, de que el ser humano se realiza como ser animal en forma de una orientación a razones. Aparentemente, McDowell quisiera entender esta formulación en el sentido de que contiene la indicación de una continuidad entre la primera naturaleza y el modo de vida humano: el hecho de que hablemos de segunda naturaleza en vista de las virtudes adquiridas de manera socializadora tiene que significar entonces el concebirlas como una prolongación de potenciales que están puestos en el «organismo humano normal»[25]. En una modificación

22. *Mind and World*, p. 81 [«self-scrutiny of an ethical outlook»] (trad. p. 106).
23. *Mind and World*, p. 84, *Lecture* IV, p. 7 (trad. p. 109).
24. Esto lo destaca M. Williams, «Exorcism and Enchantment», cit., esp., p. 104.
25. *Mind and World*, p. 84, *Lecture* IV, p. 7 [«normal human organism»] (trad. pp. 109 s.).

ligera, la misma argumentación se puede interpretar también de manera que en la primera naturaleza de los seres humanos, en sus propiedades corporales, está prevista la posibilidad de desarrollar hábitos morales de acción que son mediados por razones; y desde aquí no se puede ir más allá de la especulación que enlaza con Wittgenstein, conforme a la cual, en circunstancias normales, no podemos más que ver en la boca humana, incluso en la expresión facial humana en su conjunto, una aptitud para la racionalidad organizada lingüísticamente[26].

No es difícil reconocer por qué en esta forma de naturalismo debe ser planteada una alternativa a la comprensión de la naturaleza marcada cientistamente; comprender las virtudes éticas como una realización de potenciales dispuestos orgánicamente significa justamente no reducir la naturaleza a un ámbito de interdependencias que actúan causalmente, sino interpretarlas como un proceso de hacer posible de manera gradual modos de vida específicos del género humano. Sin embargo, dado que la coordinación de tales potenciales orgánicos solo puede efectuarse desde el punto de vista de nuestras propias formas de vida, tenemos que hacerla al fin y al cabo con la propuesta de una hermenéutica de la historia natural: con el hilo conductor de aquellas propiedades, mediante las que nos vemos caracterizados como seres humanos, reconstruimos la historia natural como un escalonamiento de los seres vivos que termina en nuestra forma de vida cultural. Pero tampoco esta versión del naturalismo resuelve todavía, por ella misma, el problema para el que McDowell considera sobre todo el tratamiento de la ética aristotélica; por ello precisa todavía un paso posterior, tercero, en el que muestra hasta qué punto el supuesto de una «segunda naturaleza» del ser humano está acompañado con la afirmación de un contenido racional de nuestros sentidos.

(*c*) En el marco de aquella idea de una hermenéutica de la historia natural, como acaba de ser esbozada, no concebimos la naturaleza como una esfera dada independientemente de nosotros, en la que solo predominan ciegas regularidades; más bien nos comprendemos en tanto que incluidos en el proceso natural, que interpretamos como una escala graduada de creaciones orgánicas, en cuyo final está nuestra propia forma racional de vida. Bajo las premisas de semejante naturalismo ampliado, concluye McDowell además, no procede tampoco la proscripción cientista que había desde el comienzo de la modernidad sobre la capacidad sensible del ser humano: la receptividad humana, su capacidad para la

26. Cf., p. ej., V. C. Aldrich, «On what it is like to be a Man»: *Inquiry* 16 (1973), pp. 355-366.

percepción, ya no tiene que ser interpretada como un componente de un reino de leyes naturales, sino que puede ser concebida como elemento orgánico del modo de vida, mediante el que nos realizamos como seres vivos. Si proseguimos este argumento, llegamos, según McDowell, a la conclusión teórica que debe producir el rendimiento auténtico de su concepción de la «segunda naturaleza»: a saber, se muestra que nuestros sentidos, con su formación y socialización adecuadas, están en disposición de percibir exigencias de la realidad misma[27].

En mayor medida de la que pudiera parecer a simple vista, el significado de esta conclusión depende de la respuesta a la pregunta de qué se debe entender aquí como «realidad». Para McDowell, la «realidad», como deja claro una y otra vez en conexión con la ética de Aristóteles, no coincide con el ámbito que describimos hoy como un ámbito de leyes naturales; pues la idea del naturalismo ampliado debe tener como meta, por el contrario, ensanchar nuestra representación de la naturaleza que está presente en el campo intelectual y racional. Pero, tan pronto son tenidas en cuenta las actividades conceptuales en la naturaleza, mediante las que nos reproducimos de un modo específico como seres animales, se tiene que modificar también la idea de «realidad» con la que determinamos nuestra relación con el mundo: los hechos a los que nos referimos tienen que ser representados entonces como dotados con aquellas razones con las que orientamos racionalmente nuestra acción. Con Heidegger, al que no se refiere McDowell en su libro, se podría formular esta idea diciendo que el mundo está siempre abierto al ser humano conforme a sus actividades; también en este caso la realidad ha sido sometida a una estructura racional en tanto que ya está enriquecida con aquellos significados que pertenecen a la función normal del ser humano. El hecho de que, ciertamente, esta relación no pueda ser entendida como una referencia a la proyección o construcción, lo deja claro McDowell con la formulación que él elige para su propia argumentación en conexión con Gadamer:

> Para un perceptor con capacidades de espontaneidad, el medio ambiente es más que una sucesión de problemas y oportunidades; es la parte de realidad objetiva que permanece a su alcance de manera perceptual y práctica. Esto es así para él, porque el modo y manera como es aprehendido, es idéntico con su condición[28].

27. *Mind and World*, p. 82 [«demands»] (trad. p. 106).
28. *Mind and World*, p. 116 [«For a perceiver with capacities of spontaneity, the environment is more than a succession of problems and opportunities; it is the bit of objective reality that is within her perceptual and practical reach. It is that for her because she can conceive it in ways that display it as that»] (trad. p. 143).

A favor de una interpretación de esta proposición en el sentido del Heidegger de *Ser y tiempo* habla también la manera en la que McDowell se refiere a los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx. De manera aprobatoria es citada en el texto la expresión de Marx, según la cual la naturaleza sin alienación sería el «cuerpo inorgánico del ser humano»; y en una anotación que comenta esto se dice que el pensamiento esencial aquí consiste en la idea de concebir el «resto de la naturaleza», esto es, lo que en ella no pertenece al cuerpo orgánico del ser humano, «como mi cuerpo, de otro modo»[29]. Con ello, el «mundo», tal como lo encuentra el ser humano en virtud de sus capacidades conceptuales, no es la contraesfera ontológica para el reino lógico de las razones; pues, dado que ha sido más bien alumbrado, reelaborado o transformado mediante nuestras actividades racionales, llega más allá de aquel reino, de modo que nos enfrenta por sí mismo con exigencias «racionales». McDowell puede interpretar la socialización de los seres humanos, es decir, la introducción del niño en la «segunda naturaleza», como un proceso de adquisición de capacidades conceptuales que nos posibilita paulatinamente el acceso al mundo objetivo de motivos racionales. De nuevo, en conexión con Aristóteles dice, por consiguiente, que la formación moral del ser humano consiste en la mediación de competencias racionales, con cuya ayuda podemos alumbrar [*erschließen*] el campo de las exigencias éticas:

> Lo ético es un dominio de requerimientos racionales, que hay en todo caso, tanto si somos receptivos a ello como si no. Estamos alerta de estas demandas por la adquisición de capacidades conceptuales apropiadas. Cuando una educación correcta nos inicia en el camino relevante del pensamiento, nuestros ojos quedan abiertos a la verdadera existencia de esta región del espacio de las razones[30].

El discurso de los «ojos», que se encuentra en la última frase, posee ciertamente más que un carácter meramente metafórico. McDowell quisiera con su formulación dejar claro que, en primer lugar, nos tenemos que representar nuestro saber moral efectivamente como una percepción de estados éticos de cosas; si el mundo de los seres humanos posee por

29. *Mind and World*, p. 118 (nota 9) [«Of course my ordinary (organic) body is part of nature; the striking thought is that the rest of nature is, in different way, my body also»] (trad. p. 145).
30. *Mind and World*, p. 82 [«The ethical is a domain of rational requirements, which are there in any case, whether or not we are responsive to them. We are alerted to these demands by acquiring appropriate conceptual capacities. When a decent upbringing initiates us into the relevant way of thinking, our eyes are opened to the very existence of this tract of the space of reasons»] (trad. p. 107).

su parte una estructura racional y, por ello, está metido en el dominio lógico de las razones, entonces la experiencia empírica ha de ser válida como captación sensible de aquellas exigencias que nos plantea la realidad misma. Por eso, concepto e intuición no están aquí fundidos mutuamente porque el ser humano disponga de cualesquiera capacidades extraordinarias, sino porque se le abre [*erschließt*] el contenido racional del mundo solo en la medida en que ha aprendido mediante el proceso formativo a ajustar conceptualmente su percepción a las exigencias correspondientes. Es este modelo de socialización de la percepción lo que constituye el núcleo del realismo moral de John McDowell.

II

Respecto a las consecuencias realistas que McDowell extrajo en *Mind and World* de su concepción aristotélica de la «segunda naturaleza», no está claro hasta la fecha si tenían que ser entendidas en un sentido pragmatista o más bien en un sentido representacionista[31]. Habla en pro de la lectura pragmatista no solo la remisión al instrumentalismo marxiano, sino también el parentesco con el primer Heidegger, quien intentó entender en todo caso el mundo como un «contexto particular» de índole práctica: por consiguiente, el control racional que la realidad ejerce sobre el pensamiento tiene que ser concebido como la suma de todas las resistencias con las que tropezamos en la persecución de nuestros objetivos prácticos. Porque, bajo las premisas de semejantes ideas, experimentamos también la realidad como una esfera de desafíos «racionales», resulta pleno de sentido hablar aquí, en todo caso, de un contenido racional de nuestra percepción: en el marco de nuestras prácticas de justificación percibimos el mundo como una multiplicidad ordenada de estados de cosas que tienen que ser entendidos como «racionales» en el mismo sentido que nos proporcionan «motivos» para la orientación de nuestra acción. Ciertamente estas experiencias de la concepción pragmatista pierden su función justificatoria desde el mismo momento en que nuestras prácticas en juego tropiezan con problemas que hacen imposible una continuación rutinaria; entonces estamos obligados, en cierto sentido, a poner entre paréntesis nuestras percepciones, aislando su contenido proposicional, de manera que pueda desempeñar de modo renovado el papel de una hipótesis en la praxis de justificación intersubjetiva. El mismo proceso

31. Cf., sobre la posibilidad de ambas lecturas, A. Denejkine, «Sind wir vor der Welt verantwortlich?»: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 6 (2000), pp. 939-952.

de un cambio de orientación, que el pragmatismo juzga necesario en situaciones de connotación cognitiva, se puede también representar de manera que el saber experiencial cualitativo adopte la forma proposicional de una afirmación: de la percepción de cómo es alguna cosa sustraemos en cierto modo los contenidos vivenciales para poder llegar a expresiones hipotéticas sobre que alguna cosa sea el caso; y son tales afirmaciones depuradas las que pueden funcionar después, en la etapa reflexiva de la justificación, como razones potenciales para la aceptación de una convicción[32].

De este modelo pragmatista se distingue naturalmente el paradigma de la representación ante todo en que intenta interpretar el acceso al contenido racional del mundo según el modelo de una recepción meramente pasiva: a aquello que está presente ya en las exigencias racionales en la realidad no nos abrimos en el marco de nuestras actividades dirigidas a metas, sino que solo lo copiamos en el espíritu, de manera más o menos correcta, con la ayuda de nuestros sentidos. Con una expresión que el propio McDowell emplea en diversos pasajes, se podría formular también la distinción, diciendo que según la representación pragmática la racionalidad del mundo radica en nuestro «alcance práctico»[33]; pero, según la idea representacionista, radica en nuestro «alcance teórico»; y según cuál de ambas posibilidades de interpretación se prefiera, se representa también de manera diferente la relación de saber experiencial y justificación, de percepción y crítica. Pues bien, constituye un determinante rasgo esencial de la argumentación de *Mind and World* el que parece quedar en suspenso entre estas dos alternativas; los pasajes en los que parte de un primado de la praxis son por lo menos tan numerosos como aquellos en los que se encuentra una interpretación según la teoría de la representación del empirismo mínimo. Por cierto que no tiene un cariz diferente la teoría moral que McDowell ha esbozado en un gran número de contribuciones como complementos de *Mind and World*; aquí se repite la ambivalencia, que predomina allá entre praxis y representación, en la forma de una tensión irresuelta entre dos representaciones de lo que puede denominarse «formación moral».

En principio McDowell, en sus escritos de teoría moral, solo ha desarrollado en detalle aquello que está planteado ya en las explicaciones de la

32. La necesidad de una transición de la percepción, *como p*, a la proposición, *que p*, está puesta de relieve de manera muy bella en C. B. Christensen, «Wie man Gedanken und Anschauungen zusammenführt»: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 6 (2000), pp. 891-914.

33. *Mind and World*, p. 116 [«practical reach»] (trad. p. 143).

ética aristotélica en *Mind and World*; ciertamente, los ensayos permiten conocer mucho mejor en qué debe consistir la agudeza de la idea de la «segunda naturaleza» en el terreno de la teoría moral, de dar una versión cognitivista a la ética de la virtud con ayuda del realismo axiológico. De nuevo, constituye aquí el punto de partida un concepto específico de la «virtud», que ha sido expuesto con referencia a Aristóteles, en el sentido de una versión naturalista de la hermenéutica de Gadamer: de acuerdo con ello, como «virtudes» o «un carácter virtuoso» hay que entender una red que conecta holísticamente modos de comportamientos, cuya cualidad moral se puede reconocer solo respectivamente desde la perspectiva interior de una «tradición», que tiene que ser concebida por su parte como el resultado de la transformación intelectual de la «primera» a la «segunda» naturaleza del ser humano[34]. Cuando un sujeto solamente ha sido socializado con éxito en semejante cultura moral, entonces se deduce que en lo sucesivo lo que se le exija éticamente lo sea solo mediante la aplicación circular de aquel saber de la tradición a la respectiva nueva situación; puesto que «nuevo» solo puede referirse a alguna cosa de manera relativa, ya que los modos de comportamiento que se han convertido en la «segunda naturaleza» están dotados con una precomprensión, a cuya luz se nos presentan las circunstancias ya como moralmente plenas de significado. En este sentido, puede ser representado también el saber moral no según el modelo de una deducción desde principios morales superiores, generales, como tenía Kant a la vista, porque ello significaría postergar el hecho de la prefamiliaridad con una praxis de vida; podemos atenernos más bien a la idea de Wittgenstein, según la cual solo somos capaces de conocer reglas morales depositando la confianza en la familiarización con una praxis de acción correspondiente[35].

Pues bien, hasta este punto muy general solo se ha explicado por qué deberíamos fundamentar la ética según el modelo hermenéutico en un concepto específico de la «phrónesis»[36]; pero como ello no se habría realizado todavía, es por lo que en la obra de McDowell se pone la mira en determinar aquella precomprensión hermenéutica como un saber de hechos morales y, con ello, en establecer una analogía con la verdad proposicional. Para que la ética de la virtud pueda dar semejante giro

34. J. McDowell, «The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethic», en *Mind, Value, and Reality*, cit., pp. 3-22; Íd., «Two Sorts of Naturalism», *ibid.*, pp. 167-197.

35. J. McDowell, «Wittgenstein on Following a Rule», *ibid.*, pp. 221-262.

36. La formulación realmente clásica se encuentra en H.-G. Gadamer, «Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik», en *Gesammelte Werke*, vol. 4, Tubinga, 1987, pp. 175-188.

cognitivista, McDowell tiene que efectuar tres pasos teóricos, que ciertamente forman un conjunto de lo más apretado, pero que aquí deberán ser expuestos de manera separada para una mejor comprensión: en primer lugar, tiene que conferir el significado teórico-perceptivo de una aprehensión sensible de hechos morales a aquello que Gadamer denomina «precomprensión» (*a*); en segundo lugar tiene que explicar, dentro de este contexto teórico-perceptivo, qué debemos entender por «moral» cuando nos referimos a las exigencias racionales de una realidad percibible (*b*); y tercero, tiene que poder hacer comprensible cómo nos tenemos que representar, bajo las premisas dadas, el juego mutuo de percepción y reflexión, de afirmaciones de hechos y justificación moral (*c*).

(*a*) El intento de sostener la ética de la virtud en una teoría moral cognitiva en sentido fuerte exige a McDowell, en primer lugar, dar a la idea hermenéutica de la «precomprensión» el significado de un conocimiento de hechos; el camino, por el que efectúa esta transformación cognitivista, consiste en la elaboración de la tesis de que los valores resultan tan accesibles como cualidades secundarias de la percepción humana, si satisfacen las condiciones normales de una formación mediante la correspondiente «precomprensión»[37]. En las tesis siguientes se sintetiza la argumentación de McDowell: la conformación de una «segunda naturaleza» del ser humano, esto es, de su socialización en una cultura moral, tiene también como consecuencia un modelado de sus inclinaciones motivacionales y sus puntos de vista evaluativos; esto significa para la percepción humana que está estructurada conceptualmente en tanto que el mundo se le presenta como un horizonte de estados de cosas connotados moralmente; por ello percibimos ahora los rasgos relevantes respectivamente de personas, acciones o situaciones como moralmente meritorios o dignos de desprecio, del mismo modo a como percibimos los leones como animales que merecen la reacción del «miedo»; nuestra percepción está dotada, ciertamente solo bajo condiciones normales de socialización moral, con un sentido para hechos morales. Sin embargo, dado que esta capacidad sensible, a causa del carácter de «segunda» naturaleza, está conectada internamente con las correspondientes motivaciones, no requiere todavía de la suposición humeana de la presencia de un deseo subjetivo para, desde un estado de cosas percibido, proporcionar una «razón» eficiente para la acción; la percepción de un hecho moral es suficiente más bien para movernos racionalmente a la acción adecuada[38].

37. J. McDowell, «Values and Secondary Qualities», en *Mind, Value, and Reality*, cit., pp. 131-150.

38. J. McDowell, «Might there be External Reasons?», *ibid.*, pp. 95-111.

(*b*) De manera llamativa, McDowell no ha emprendido hasta ahora en ningún pasaje el intento de dar una determinación del fenómeno que debe llevar el título de «moral»; la razón para ello tiene que ser la convicción hermenéutica de que solo desde la perspectiva interna de una tradición determinada se puede respectivamente alumbrar [*erschließen*] qué debe ser considerado como moralmente «verdadero» o «falso». En efecto, con semejante reserva relativista no estaríamos en absoluto en disposición de distinguir los hechos «morales» de otros estados de cosas en el mundo; en este sentido requiere, a pesar de toda la insistencia de la precomprensión hermenéutica, de un intento por determinar, por lo menos en sus trazos gruesos, en qué debe consistir la unidad de todos los hechos que calificamos en el mundo como «morales». Pues bien, McDowell no resuelve este problema por la vía pragmática, esto es, por ejemplo, mediante la indicación de tareas o finalidades que intentemos llevar a cabo con ayuda de la moral; su solución en este punto consiste más bien en la propuesta sorprendente de dar un giro al realismo moral, mediante la idea kantiana del imperativo categórico, que ha sido indicada como referencia al estatus especial de los hechos morales[39]. De acuerdo con esto, en nuestra percepción de los respectivos estados de cosas que experimentamos como plenos de sentido, poseemos la cualidad extraordinaria de poder «silenciar» todos los otros puntos de vista de nuestra acción práctica: bajo las condiciones normales de una socialización que haya concluido satisfactoriamente, los hechos que percibimos como morales ejercen en este sentido un efecto categórico sobre nosotros, de manera que no podemos por menos que comportarnos de manera adecuada al imperativo que constituye el contenido racional de nuestra percepción. La ventaja de semejante estrategia de solución consiste naturalmente en que permite a McDowell dejar a la moral en el marco de su naturalismo hermenéutico la significación fuerte de una instancia incondicionada de validez del deber: mientras que las consideraciones aristotélicas apuntan en general en la dirección de nivelar juicios morales a conocimientos evaluativos sobre las metas constitutivas de la vida, aquí son compatibles con la representación kantiana de que la moral posee una primacía de validez en el conflicto de las perspectivas, porque arrastra hacia sí obligaciones categóricas. La ventaja de esta solución parece pagarse, ciertamente, al precio de que una determinación de «moral» solo es posible de manera circular: solo sabemos qué es «moral» teniendo en cuenta el efecto de acallar todos los puntos de vista concurrentes, que se

39. J. McDowell, «Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?», *ibid.*, pp. 77-94.

basan racionalmente en hechos morales, sin que, por su parte, exista un criterio externo que constituya un hecho como «moral». Dado que no es pensable ninguna determinación ulterior, independiente, de «moral» bajo las premisas de McDowell, su argumentación acaba en la constatación de que todo objeto de percepción con fuerza imperativa de validez es un hecho «moral»; pero con ello no desempeña ningún papel si este hecho, por ejemplo, satisface el criterio complementario de la exhortación al cumplimiento de las consideraciones con otras personas, en tanto que solo posee para nosotros validez categórica de deber desde la perspectiva interna de un mundo de vida.

(*c*) Pues bien, semejante imagen de la moral suscita naturalmente de manera rápida la cuestión de cómo en el horizonte de las correspondientes certezas morales en juego, que se apoyan en la percepción, resulta de importancia la reflexión y la argumentación racional. Con McDowell, tienen que ser distinguidos dos aspectos de esta cuestión, pues en el caso de la entrada en una visión moral del mundo se trata de un tipo diferente de proceso cognitivo que en el de la comprensión racional dentro de un modo de ver de esa índole: en el primer caso está en discusión si podemos ser movidos al desarrollo de un sentido para hechos morales y, si fuera así, cómo podemos serlo; en cambio, en el segundo caso el problema es cómo, dentro de un mundo de hechos morales ya abierto, nos hemos de representar el influjo de las reflexiones racionales. Por lo que se refiere a la primera cuestión, se deriva ya de la idea de la «segunda naturaleza» el que nosotros no nos podamos representar la adquisición de una visión del mundo moral simplemente como el resultado de una convicción o de la aceptación de una influencia racionales: si alguien no ha sido socializado de un modo adecuado, entonces se movilizará tan poco el desarrollo de un sentido moral mediante argumentos racionales como en el caso de que hubiera que convencer para el disfrute de la música dodecafónica a una persona que estuviera cerrada para la música moderna; más bien se requiere en ambos casos de una especie de proceso de conversión, porque tanto el olfato para los puntos de vista morales como el oído musical, son la consecuencia de una formación de carácter, que concierne en conjunto a la estructura motivacional de una persona[40]. La capacidad de servirse de la razón práctica es, por ello, un ajuste/actitud [*Einstellung*] del carácter, en tanto que nos tenemos que imaginar las razones morales dotadas ya siempre de la fuerza motivacional, que según la convicción concurrente tiene que presentarse solo desde fuera para que aquellas razones puedan

40. J. McDowell, «Might there be External Reasons?», *ibid.*, esp. pp. 101 s.; p. 107.

resultar efectivas para la acción; y por el contrario, resulta de ello que tales razones por su parte no pueden motivar o mover a una persona a asumir una visión moral del mundo.

Pero si una persona ya ha sido socializada con éxito en una visión moral del mundo y posee por ello un sentido [*Sensorium*] para los hechos morales, entonces se plantea de manera completamente diferente la cuestión de la relación de las certezas a las que nos hemos habituado y la reflexión racional; pues ahora está presente aquella disposición motivacional a dejarse convencer mediante razones prácticas, de tal manera que las convicciones están expuestas en lo sucesivo a la presión argumentativa de las justificaciones. Por ello, McDowell subraya de nuevo que la segunda naturaleza de los seres humanos no puede ser representada como un haz de modos rígidos de comportamiento, sino, por el contrario, como la capacidad racional de orientarse en razones morales con el hilo conductor de las virtudes que nos son habituales[41], pero en este punto surge naturalmente el problema de cómo el sentido para las razones de la acción, adquirido mediante la socialización, armoniza con el sentido despertado simultáneamente para los hechos morales. La propuesta de rehabilitar el realismo moral por el camino hermenéutico se aviene solo difícilmente con todo el realce de la importancia de la reflexión crítica; pues, ¿cómo el mundo de los hechos morales debe ser representado de una manera tan porosa, frágil y abierta, para que se pueda desplegar en él en todo momento la fuerza de la puesta en cuestión racional? O, para formular la cuestión de manera diferente, ¿cómo tenemos que imaginarnos en el caso de las convicciones morales la conexión que tiene que existir de cualquier modo, según McDowell, entre afirmaciones de hechos y praxis de justificación?

La respuesta que McDowell ofrece a esta cuestión consiste en la imagen del «barco de Neurath»[42]; con ello se trata de una metáfora para las premisas hermenéuticas, según la cual solo en el recurso inmanente a la propia tradición podemos obtener los criterios a cuya luz estamos capacitados para poner en cuestión racionalmente una forma actual de nuestra tradición. Trasladándola al caso de la visión moral del mundo,

41. J. McDowell, «Two Sorts of Naturalism», *ibid.*, esp. pp. 188 ss.

42. J. McDowell, «Some Issues in Aristotle's Moral Psychology», *ibid.*, pp. 23-49, esp. pp. 36 ss.; Íd., «Two Sorts of Naturalism», *ibid.*, pp. 189 ss. [La formulación clásica del «barco de Neurath» se recoge en el texto siguiente: «No hay ninguna tabula rasa. Somos como marineros que tienen que reparar su navío en mar abierto, sin que jamás puedan desguazarlo en una dársena ni construirlo de nuevo con mejores componentes» (O. Neurath, «Protokollsätze»: *Erkenntnis* 3 [1932/3], p. 206) (*N. de los T.*)].

que está considerando McDowell, esta imagen significaría que, en tanto son alzados límites estrictos al uso de la razón práctica, tiene que permanecer en el horizonte de las normas y criterios transmitidos; no es a principios descontextualizados, ni a máximas universales de la moral, sino a las representaciones conductoras de nuestro legado cultural a las que podemos recurrir para indagar las representaciones morales establecidas y someterlas a una revisión. Pero la propuesta esbozada con ello, que no es distinta al discurso de Gadamer sobre la autoridad epistémica de la tradición, no responde auténticamente a la cuestión que trata de responder: cómo nos tenemos que representar la movilización racional de principios morales tradicionales teniendo en cuenta un mundo que se nos debe dar en nuestra percepción siempre como moralmente rico. Para conseguir una clarificación en este punto, resulta provechosa una consideración más detallada de la representación que McDowell posee de la «formación moral».

III

Hay probablemente dos tipos de situaciones en los que se puede clarificar paradigmáticamente cómo tiene lugar un hundimiento de nuestras certezas morales cotidianas y, por ello, se tiene que establecer un proceso de examen crítico. Si suponemos con McDowell que el mundo nos es dado normalmente de manera adecuada a nuestra segunda naturaleza como un ámbito de hechos morales, entonces estas certezas cognitivas se derrumban regularmente, una y otra vez, por lo menos en dos puntos: por un lado, cuando en la ejecución de nuestra acción se forman nuevos desafíos para los que nuestra capacidad de percepción moral no está preparada; por otro lado, cuando entre los participantes aparece una discrepancia en la constatación de hechos morales que no se puede eliminar mediante una simple indicación a un mero engaño perceptivo. Respecto al primer caso se puede pensar en innovaciones tecnológicas, que hagan posibles prácticas o intervenciones sociales para las que no haya ningún precedente histórico y, por ello, tampoco esté a disposición ningún esquema de valoración moral; por lo que respecta al segundo caso, para simplificar las cosas, hay que pensar en situaciones en las que dos sujetos describen uno y el mismo estado de cosas con un vocabulario evaluativo tan diferente que no es posible una corrección mutua de los niveles de percepción. Ambos tipos de situaciones están naturalmente escogidos de manera que deben poner en cuestión en primer lugar una premisa que McDowell parece suponer como evidente en su concepto

de «segunda naturaleza»: a saber, que los mundos de vida conformados moralmente, esto es, los mundos de vida en los que las distinciones evaluativas son empleadas como medio de la descripción de la realidad, son siempre suficientemente flexibles en ellos mismos y cerrados, para no incurrir en absoluto en situaciones de inseguridad o discrepancia perceptiva. También si debiéramos admitir el caso improbable de que tales culturas homogéneas, resistentes a las transformaciones, puedan ser dadas, entonces habrían de excluir toda sociedad históricamente movilizada, diferenciada; sobre esto se forman más bien inseguridades morales, que hay que valorar como nuevas realidades, y divergencias intersubjetivas respecto a la descripción evaluativa de estados de cosas que son el caso normal de un mundo de vida social. En conexión con semejante cultura que hoy se ha de considerar como el caso normal, se plantea por ello la cuestión de cómo la ampliación o la corrección de las certezas morales en juego ha de ser descrita adecuadamente[43].

Cuando se encuentran en la obra de McDowell pasajes en los que se echa un vistazo a la posibilidad de diferencias intraculturales, es decir, cuando la «segunda naturaleza» es pensada de manera fragmentaria o plural, entonces acaban en la confrontación de sus propias representaciones con una alternativa que suena absurda: tan pronto no suponemos más la efectividad de una praxis común dividida de la valoración evaluativa, sugiere él, estamos confrontados con la idea de que la solución de los conflictos morales debe efectuarse según el modelo de una deducción desde principios descontextualizados de una razón moral; pero tal posibilidad intelectual no haría justicia a la circularidad de la formación del juicio moral, que está fundamentada en el hecho de la preintelección ética, ya que se ha de caracterizar en su conjunto como una suposición errónea. Por ello, no constituye para nosotros ninguna alternativa, concluye él, el suponer también en el caso de conflictos morales un horizonte común en las prácticas evaluativas, al que se tiene que recurrir si es preciso de manera más profunda: alcanzamos, podríamos decir yendo más allá de McDowell, el acuerdo en caso de discrepancias solo en la medida en que alcanzamos a empujar hacia delante cada capa de nuestra tradición ética en la que todavía hay coincidencias evaluativas. Por tanto, el «uso crítico de la razón», del que habla McDowell, consiste en el intento, a la vista de casos de conflicto, de comprender en común aquel movimiento circular del entendimiento, mediante el cual lo particular del caso individual se

43. A este punto se aplican las objeciones de J. Bransen, *On the Incompleteness of McDowell's Moral Realism*, ms., 1999. [Jan Bransen publicó posteriormente un artículo homónimo en *Topoi* 22/1-2 (enero de 2002), pp. 187-192 (*N. de los T.*)].

abre a la luz de un saber compartido de la tradición. Esta propuesta hermenéutica, la única que McDowell parece mantener como plausible, no permite, sin embargo, que se dé respuesta a la única cuestión auténticamente interesante: a saber, cómo el recurso a —y también el resurgimiento de— tales comuniones puestas al descubierto debe tener lugar, de tal manera que resulta posible una eliminación de las distinciones morales de evaluación, que han constituido el motivo de la empresa cooperativa de la «búsqueda de la verdad». Pero sobre todo no queda claro en este proceso de reflexión qué papel deben desempeñar aquellos hechos morales que solo representan, según McDowell, el complemento ontológico a la segunda naturaleza de una praxis de vida moral compartida.

Al comienzo de semejante empresa cooperativa tiene que estar, como se ha de ver fácilmente, el intento común de poner entre paréntesis los juicios de percepción centrados en el mundo de la vida. Sin duda es cierto que en la fase preliminar de una conciliación de los disensos morales tiene que ser emprendido recíprocamente el esfuerzo de mover a la persona con la que se dialoga a una modificación de su perspectiva, para que esté en posición de una visión «más adecuada» del estado de cosas en disputa; pero semejante intento de corrección de tal referencia perceptiva en general puede naufragar rápidamente por el hecho de que precisamente aquellas que son las «condiciones normales» de la percepción moral constituyen, por su parte, un núcleo del caso en conflicto que ha surgido. Es decir, si la analogía de McDowell con las cualidades secundarias está bien fundada, esto supone que la percepción adecuada de los hechos morales está vinculada a ciertas condiciones de normalidad del mismo modo que la percepción «correcta» de colores está ligada a la adopción de un punto de vista apropiado. Por ello, los oponentes de un disenso moral se darán cuenta pronto de que en el centro de su enfrentamiento está planteada en primer lugar la cuestión de qué situación de partida es la que puede ser válida como «normal» o adecuada porque les permite la percepción correcta del estado de cosas en disputa. Ya en el primer nivel de la disputa, los hechos morales en cuya diferencia se inflama el conflicto, pierden su fuerza justificante; los participantes tienen que abstraer de ellos respectivamente lo que «allí» ven ante sí cualitativamente y describen con categorías de valoración distintas, y adoptar un punto de vista reflexivo en común; partiendo de ello, pueden enjuiciar mutuamente la adecuación de puntos de vista que han abandonado. Aquí podría ser de ayuda revisar aquellas ideas que ya surtieron efecto en la contraposición con la concepción de la intersubjetividad de Gadamer: la relación mutua de los adversarios tiene que ser concebida de un modo diferente cuando se toma en consideración

que intentan adoptar en común, desde ellos mismos, la perspectiva de un tercero, cuyo papel neutralizante no tiene que ser entendido como una amenaza de su diálogo[44].

Pues bien, el enjuiciamiento de las condiciones normales, que la percepción moral supone, no remite a un estándar «objetivo» del mismo modo como puede ser dado en el caso de la percepción cromática; mientras que en este caso las referencias al momento del día, a la incidencia de la luz o a la propia capacidad de percepción, podrían ser de ayuda para la clarificación, la solución reflexiva de una discrepancia perceptiva moral en este punto no tendrá éxito sin referencia a criterios normativos. Pues lo que puede ser válido como un punto de vista apropiado para percibir de manera moralmente adecuada estados de cosas o procesos, solo se puede aquí indagar intersubjetivamente, valorando por su parte la corrección moral de la situación de partida hermenéutica; no hay en los casos de disenso moral ningún equivalente libre de normas a aquellos datos espaciales y temporales que nos podrían servir como pauta de una decisión en el caso de discrepancias en la percepción cromática. En tanto que los adversarios de un caso de conflicto moral no pueden menos que escudriñar su propio saber de la tradición sobre si contiene principios normativos o puntos de vista que, en cuanto abstractos, se puedan generalizar, de tal forma que sirven como razones superiores en la justificación de sus propios puntos de vista; y «superiores» tiene aquí solo el significado restringido de una inclusión de aquella perspectiva en la que uno debe ser persuadido de la inadecuación de su punto de vista presente. En efecto, esta obligación de una descentración, inherente a los discursos morales tan pronto se ha abandonado el plano de la percepción cualitativa, posee la propiedad de una cierta inclausurabilidad; pues para poder fundamentar el propio punto de vista como correcto, cada uno de los dos participantes ensanchará como compensación el círculo de aquello ante lo cual se tengan que considerar convincentes las razones movilizadas internamente por la tradición: el tercero, a cuya perspectiva se refieren los participantes como un *generalized other* [otro generalizado] (G. H. Mead), puede incluir más bien a aquellos otros que pueden desarrollar un sentido para esta tradición. Este proceso de una universalización mutuamente forzada llega a unos límites provisionales si esta es alcanzada con referencia a la «comunidad moral» del círculo máximo, frente a la cual tienen que ser válidas como justificables las razones for-

44. Cf. A. Honneth, «Von der zerstörerischen Kraft des Dritten. Gadamer und die Intersubjektivitätslehre Heideggers», en *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Fráncfort d. M.: Suhrkamp, 2003, pp. 49-70, esp. pp. 67 ss.

muladas, porque ha sido incluido en ellas, con el enjuiciamiento de la adecuación de su punto de vista, un derecho de intervención equilibrado. Para empezar, resulta de la lógica de la universalización esbozada con ello que, en el caso de disensos morales, las condiciones de normalidad de la percepción solo pueden ser enjuiciadas recíprocamente incluyendo aquella persona como alguien capaz de justificar sus juicios en el círculo de destinatarios en la justificación; lo que se ha de considerar como «normal», cuando disputamos sobre la adecuación de nuestras percepciones morales, solo se puede explicar sistemáticamente en el sentido de la capacidad de asentimiento de todos los participantes potenciales. La cuestión más difícil de responder, con mucho, se refiere ciertamente al problema de cómo, entre los adversarios que participan, puede llevarse a cabo un acuerdo sobre dónde deben radicar los límites de aquella «comunidad moral», cuyos miembros tienen que ser considerados como autorizados a enjuiciar. Aquí se ofrece a entrar en juego la categoría de «formación» en un sentido diferente al que ha sido empleado en la mayoría de los casos por McDowell en sus escritos; mientras que este entendería «formación» completamente en el sentido de Gadamer, en particular como un proceso anónimo de mediación históricamente efectiva de la tradición, se puede concebir inclusive también en el sentido de Hegel, como un proceso de aprendizaje inevitable, como «formación continua».

Pues bien, a primera vista no es fácil en absoluto, en la situación de diálogo descrita hasta ahora, constituir la función que aquí debe poder asumir la referencia a algo así como una especie de «progreso»; la cuestión rezaría: ¿desempeña un papel decisivo en el enjuiciamiento intersubjetivo de la adecuación de un punto de vista la posibilidad de recurrir a un proceso de aprendizaje que permita que aparezca una cierta razón como superior, como mejor o como más correcta? En primer lugar se evidencia en este punto una dificultad que guarda relación con el hecho de que McDowell haya admitido al hecho moral no solo una fuerza para justificar, sino todavía más, una fuerza para definir; pues los participantes deben saber incluso lo que constituye la moral solo desde la influencia particular que corresponde a los hechos morales en su mundo de percepción, porque se han «silenciado» categóricamente todos los demás puntos de vista. Por ello, la persona que toma parte de una disputa moral, en la que tales hechos han sido planteados ciertamente con reservas, se encuentra según parece en la situación paradójica de no saber incluso realmente sobre por qué quieren universalizar la propia perspectiva con razones de la tradición compartida en común y qué intentan justificar con ello; les falta en cierto modo, si la observación de McDowell es exacta, aquel sentido para la meta por el cual se exponen al intento de una investigación

intersubjetiva de las perspectivas de percepción correctas, «normales». Por el contrario, se presentaría de manera diferente esta situación si supusiéramos que los participantes hubieran concebido su empresa cooperativa precisamente como una expresión sistemática de aquello que constituye el sentido de la moral: a saber, como el intento de un acuerdo en aquellas normas consensuales, con cuya ayuda intentamos regular nuestras relaciones interpersonales, teniendo en cuenta todas las pretensiones legítimas. Ciertamente acompañaría a tales premisas la suposición teórica de que la socialización moral no solo se agotaría en la mediación de una red conectada holísticamente de modos de conducta virtuosos; más bien, en todo caso, los sujetos habrían de aprender en el proceso del ejercicio en la segunda naturaleza que sus disposiciones conductuales adquiridas ponen de manifiesto normas morales, que poseen el significado de regulaciones producidas mediante consenso de las relaciones interpersonales. Una descripción de este estilo de la socialización moral se separa del concepto de McDowell en la tesis de que el legado de disposiciones virtuosas evoca al mismo tiempo un sentido para los principios de construcción de las normas que les sirven de base: no solo somos ejercitados en modos de percepción moral y los modelos de reacción correspondientes, sino que aprendemos también, por la misma vía, a comprender estas disposiciones conductuales conectadas en forma de red como encarnaciones de principios que deben regular legítimamente nuestras relaciones de interacción merced a la consideración de aspiraciones fundamentadas.

Con semejante descripción alternativa, que no renuncia a la idea de la «segunda naturaleza», pero que le concede un fuerte carácter orientado a principios[45], se expondría naturalmente también, de un modo diferente, la continuación del discurso esbozado de manera ejemplar: podríamos suponer que los participantes, para la eliminación de sus discrepancias perceptivas, habrían de emprender el recurso a la tradición común, que se habría convertido en necesario, con el hilo conductor del principio unitario, que solo sería distinto en sus disposiciones conductuales, en las que estaría encarnado. Este principio ampliado no es otra cosa más que un entendimiento compartido individualmente del sentido de la moral, que no solo garantiza que aquellas personas que toman parte en el discurso

45. Esta orientación muestran las investigaciones sobre socialización moral de Lawrence Kohlberg. Cf., a título de ejemplo, L. Kohlberg, «Stufe und Sequenz: Sozialisation unter dem Aspekt der kognitiven Entwicklung», en *Zur kognitiven Entwicklung des Kleinkindes*, Fráncfort d. M., 1974, pp. 7-255. Aunque no se comparta el modelo de etapas de Kohlberg en lo particular, sí que se puede defender la idea de una abstracción incrementada gradualmente e impelida de manera socializadora de convenciones morales y una orientación por principios que se incremente del mismo modo.

sepan qué es lo que hay que reparar en el «barco de Neurath», sino que les concede también, con sus esfuerzos reflexivos, una cierta representación de la orientación que hay que tomar: el punto de vista adecuado, que las personas participantes intentan establecer con la intención de eliminar sus discrepancias perceptivas, indagando según razones universalizables en la tradición comúnmente compartida, se tiene también que poder apreciar en el hecho de que las pretensiones legítimas de las personas potencialmente concernidas sean tenidas en cuenta de manera adecuada. Y aquí, en este punto, se vislumbra en el discurso esbozado la posibilidad del empleo de un criterio de progreso: pues, en las dimensiones de la inclusión y de la extensión, podemos intentar hacer justicia en nuestras relaciones interpersonales, respondiendo más o menos, mejor o peor. Según cómo sean de inclusivos o complejos los conceptos de personas empleados por nosotros, se tendrá que evidenciar como superior en ello aquella perspectiva del otro que mejor haga justicia a las pretensiones articuladas de otras personas y, por ello, encuentre antes el acuerdo potencial de todas las personas concernidas.

La cuestión aquí de cómo este sentido interno orientador del discurso moral es puesto en práctica de una manera más exacta, en sentido amplio, esto es, de si surten efecto las coacciones «trascendentales» de la argumentación misma o de si solo se reflejan en el entendimiento de la moral las cosas en común que tengan un anclaje más profundo, tiene solo una importancia secundaria; puesto que en las alternativas indicadas resulta decisiva sobre todo la circunstancia de que se exponga de manera diferente a como parecía tener a la vista McDowell, el paso condicionado por el conflicto desde las certezas morales de la «segunda naturaleza» al dominio reflexivo del disenso. En primer lugar debería ser admitido que, en casos normales, un mundo de vida moral no consiste solo en una red de modos de comportamiento que se han vuelto habituales, sino que, más allá de ello, incluye también un entendimiento intersubjetivamente compartido sobre los principios de construcción de los correspondientes esquemas de reacción; pues sin el excedente reflexivo de tales principios morales comunes no sería posible en absoluto entender de manera adecuada los arreglos que los sujetos tendrían que efectuar en su mundo de vida con desavenencias sin la ayuda de «hechos» morales, tan pronto incurrieran en la situación de un conflicto de sus modos de percepción moral. Para no abandonar de manera demasiado enérgica el lenguaje teórico de McDowell, se puede formular este pensamiento de una orientación inmanente de principios con ayuda de una objeción que en mi contribución he aducido contra Gadamer: en caso de un disenso, los participantes podrán adoptar la perspectiva universalizante de un tercero, cuyo ángulo visual

les ha de hacer reflexionar sobre sus propios puntos de vista en tanto permita una ojeada a las cosas en común metódicas de sus percepciones mutuamente discrepantes: esto, que yo he caracterizado anteriormente como un principio de construcción compartido, no es, por tanto, nada más que aquella coincidencia en lo que se quiere, en los intereses de los respectivos enfoques morales, que se revelan desde la perspectiva recíprocamente adoptada del tercero. Como en el caso de Gadamer, también McDowell parece suponer en secreto que la intersubjetividad de la conservación de la tradición, esto es, el barco de Neurath, es caracterizada como falsa cuando es afirmada la posibilidad de la adopción de una perspectiva trascendente; pero esto significa negar a los náufragos en el barco un saber común sobre las obligaciones técnicas, que ellos tienen que tomar en consideración en sus reparaciones. No de manera diferente a cómo los tripulantes del barco tienen que clarificar en común las reglas implícitas, a las que siguen sus intervenciones instrumentales, los adversarios en una disputa moral tienen que intentar ser conscientes de los principios inmanentes que sirven de base común a sus modos de ver divergentes.

Sin embargo, cuando ha sido concedido el papel mediador de un sentido compartido de este tipo para la moral, entonces tiene que ser admitida también, para el intento intersubjetivo de la superación argumentativa del disenso, la posibilidad de que surta efecto una cierta coacción de aprendizaje: porque los sujetos se refieren con el restablecimiento de sus cosas en común morales a unos y los mismos principios, tienen que intentar ampliar la tradición común, a cuya luz pueden llegar a expresar ambos puntos de vista en un entendimiento que hay que conseguir de nuevo y por ello encuentra un incremento respecto a las pretensiones. En tanto el sentido para lo moral, que rebasa las respectivas capacidades de percepción, actúa como una instancia de la coacción argumentativa, el proceso de la mediación de la tradición puede tomar la dirección de un ensanchamiento de la comunidad moral; la segunda naturaleza, concebida como una red frágil de convicciones axiológicas socializadas, no es simplemente reproducida en el caso del disenso, sino ampliada moralmente bajo los esfuerzos reflexivos de los participantes.

Resulta claro que con esta interpretación alternativa también varía el sentido de lo que McDowell denomina el «naturalismo débil» de su planteamiento. A saber, si la forma de vida moral del ser humano incluye ya un excedente reflexivo, que queda en la intelección común para los principios subyacentes de construcción de la moral, entonces la naturaleza no prosigue en ella meramente en la forma de un conocimiento de modos de comportamiento virtuosos; este suceso formativo de una «segunda naturaleza» adopta más bien la forma de un proceso de aprendizaje, que se pone de relieve siempre que las crisis de mundos de vida y los disensos obligan al dominio reflexivo de los problemas. Se sigue de ello que «formación» no posee la forma evocada por Gadamer de suceso anónimo de tradición, sino la forma determinada por Hegel de una realización sucesiva de la razón práctica. En efecto, semejante proceso de formación queda referido a los límites estrictos que le han sido trazados mediante la estructura de la forma de vida moral del ser humano; por ello, sus resultados tienen que ser de nuevo retraducibles a percepciones comunes, que alumbren un mundo unificado de hechos morales. En este sentido, al proceso de aprendizaje moral, que podemos suponer con Hegel, le han sido trazados los límites estrictos que resultan de la exigencia de reestablecimiento permanente de un mundo de vida común.

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

1. «Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale»: *Leviathan* 9/3-4 (1981), pp. 556-570. Ed. en Honneth, 1990: 182-201 y en Honneth, 2000: 110-129.

2. «Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie», en Honneth (ed.), 1994: 9-69 y en Honneth, 2000: 11-69. Artículo abreviado en la entrada «Sozialphilosophie», en Hans Jörg Sandkühler (ed.), *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburgo: Meiner, 1999, pp. 1183-1198.

3. «Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie»: *Leviathan, Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, año 22, vol. 1 (1994), pp. 78-93 (lección inaugural en el Instituto Otto-Suhr de la Universidad Libre de Berlín, impartida en noviembre de 1993); versión ampliada en Christoph Görg (ed.), *Gesellschaft im Übergang. Perspektiven kritischer Soziologie*, Darmstadt, 1994, pp. 44 ss.; en Honneth, 2000: 88-109.

4. «Über die Möglichkeit einer erschließenden Kritik. Die 'Dialektik der Aufklärung' im Horizont gegenwärtiger Debatten über Sozialkritik»: *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, año XVI, n.° 48 (septiembre-diciembre de 1998), pp. 501-514. Trad. inglesa: *Constellations* 7/1 (2000), pp. 116-127; trad. alemana en Honneth, 2000: 70-87.

5. «Invisibility: On the Epistemology of 'Recognition'»: *The Aristotelian Society Supplementary* LXXV/1 (Bristol, 2001), pp. 111-126. Compilado en Honneth, 2003: 10-27, con un ligero cambio en el título: «Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von 'Anerkennung'».

6. «Postmodern Identity and Object-Relations Theory: On the Seeming Obsolence of Psychoanalysis» [Identidad posmoderna y teoría de la relación de objeto. Sobre la supuesta obsolescencia del psicoanálisis]: *Philosophical Explo-*

rations I/3 (1999), pp. 225-242; trad. alemana «Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vermeintliche Veralten der Psychoanalyse»: *Psyche* 54 (2000/II), pp. 1087-1107; comp. en Honneth, 2003: 138-161.

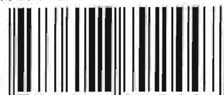
7. «Zwischen Hermeneutik und Hegelianismus, John McDowell und die Herausforderung des moralischen Realismus», en Lutz Wingert y Klaus Günther (eds.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*. Festschrift für Jürgen Habermas, Fráncfort d. M.: Suhrkamp, 2001, pp. 372-402; compilado en Honneth, 2003: 106-137.

ÍNDICE DE AUTORES

Axel Honneth

Nacido en 1949 en Essen, en el centro de la cuenca del Ruhr (Renania del Norte-Westfalia), cursó estudios de filosofía, sociología y germanística en las universidades de Bochum y de Bonn, obteniendo en 1974 su graduación en filosofía. Amplió estudios en la Universidad Libre de Berlín (1974-1976), en cuyo Instituto de Sociología desempeñó el cargo de asistente científico de 1977 a 1982. En 1982-1983 disfrutó de una beca de investigación en el Instituto Max Planck de Ciencias Sociales bajo la dirección de Jürgen Habermas. En 1990 obtiene la habilitación en el área de filosofía por la Universidad de Fráncfort del Meno. Después de enseñar en distintas universidades, en 1996 regresa a la Universidad de Fráncfort, pasando a formar parte tanto del Departamento de Filosofía como del Instituto de Investigación Social, que dirige desde 2001.

Entre sus obras más recientes se cuentan: *Pathologien der Vernunft* (2007); *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie* (2010), y *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* (2011).


ISBN 978-84-9879-244-7
9 788498 792447